علامہ ابوالحسن اشعری

مسلمانوں
کے
عقاید وافکار

یعنی

مقالات الاسلامیین

ترجمہ

مولانا محمد حنیف ندوی

مع مقدمہ ، حواشی اور اشاریہ

حصہ اول

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
کلب روڈ، لاھور

مسلمانوں کے عقائد و افکار

یعنی

مقالات الاسلامیین

از

علامہ ابوالحسن اشعری

حصۂ اوّل

ترجمہ مولانا محمد حنیف ندوی

باضافۂ مقدمہ و تعلیقات

ادارۂ ثقافت اسلامیہ
کلب روڈ۔ لاہور

طبع اوّل جون ۱۹۶۸

تعداد ایک ہزار

طابع و مطبع

شیخ محمد اشرف، اشرف پریس

ایبک روڈ، لاہور

ناشر

محمد اشرف ڈار، سیکریٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

کلب روڈ، لاہور

فہرست مضامین

مقالات اسلامیین

مقدّمہ

"مقالات الاسلامیین" کے جلیل القدر مصنف کا نسبی تعلق مشہور صحابی رسول حضرت ابوموسیٰ اشعری سے ہے۔ آپ کا پورا نام یہ ہے! ابوالحسن علی بن اسمٰعیل ابن اسحاق بن سالم بن اسمٰعیل بن عبداللہ بن موسیٰ بن ہلال بن ابی بردہ بن ابی موسیٰ عبداللہ بن قیس الاشعری تاریخ ولادت ۲۶۰ھ ہے۔ بصرہ میں پیدا ہوئے، اور بغداد میں انتقال فرمایا تاریخ وفات میں قدرے اختلاف پایا جاتا ہے۔ اکثریت کا کہنا ہے کہ انتقال ۳۳۰ھ سے کچھ پہلے اور ۳۲۰ھ کے بعد کسی سن میں ہوا تعیین بہر حال مشکل ہے۔ اگر اس معاملہ میں ابن فورک (جو الباہلی کے براہِ راست شاگرد ہیں) کی رائے کو زیادہ اہمیت دی جائے تو پھر ۳۲۵ھ کا زمانہ زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔[1]

اخلاق و عادات کا کیا عالم تھا اور صبح و شام کی تبدیلیاں کن معمولات کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے تھیں، افسوس ہے کہ ہمارے سیر نگاران تفصیلات کو غیر ضروری سمجھ کر نظر انداز کر دیتے ہیں، زیادہ سے زیادہ اس باب میں جو معلوم ہو سکا ہے وہ یہ ہے کہ فکر و نظر کی اصابت اور تعمق کے پہلو بہ پہلو اللہ تعالیٰ نے انھیں دو نعمتوں سے بالخصوص نواز رکھا تھا حضرت داؤد کے لحن یا خوش آوازی سے اور حسن و بایزید کی قناعت و بے نیازی سے اور کیوں نہ ہو جب کہ

---

[1] تبیین کذب المفتری، مطبوعہ التوفیق دمشق ۱۳۴۷ھ، ص ۱۴۷

ان کو اس گرامی قدر شخصیت سے فخر انتساب حاصل تھا جن کی آواز کو حضور ؐ نے مزمار داود سے تعبیر فرمایا تھا[1] اور جن کے آئینہ کردار کو چمکانے اور صیقل کرنے میں براہ راست آنحضرت ؐ کے فیوض تربیت نے حصہ لیا تھا۔

دامغانی کی ایک روایت میں ایسے شخص کی شہادت کا ذکر ہے جس کو بصرہ و بغداد میں برسوں ان کی خدمت میں رہنے کا اتفاق ہوا تھا، ان کا کہنا ہے "میں نے ابوالحسن سے زیادہ عفیف اور پارسا اور ان سے بڑھ کر امور دنیا میں محتاط اور امور آخرت میں شاداں و فرحاں اور کسی شخص کو نہیں پایا[2]"۔ بندار بن الحسین نے ان کے جذبہ قناعت و توکل پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے، "ان کی طلب و آرزو کا دامن اس سے زیادہ وسیع نہیں تھا کہ یہ روزمرہ کی ضروریات خورونوش کے لیے اسی غلہ پر اکتفا کرتے جو ان کے دادا بلال بن ابی بردہ نے وقف کر رکھا تھا[3]"۔

ابن خلکان نے بغیر کسی دلچسپ نوک جھونک کا تذکرہ کیے ان کی خوش مذاقی اور ظرافت کی یہ کہہ کر داد دی ہے

كان فيه دعابة و مزاح كثير — ان میں مزاح اور ظرافت کی اچھی خاصی صلاحیت تھی

علم و فضل میں ان کا کیا پایہ تھا اور تحریر و انشار کے سلسلہ میں انھوں نے کیا کارہائے نمایاں انجام دیے اس کا اندازہ ان کی تصنیفات کے تنوع اور عالم اسلامی میں ان کی ہمہ گیر پذیرائی سے ہوتا ہے۔

علامہ ابن حزم نے ان کی کتابوں کی تعداد پچپن بتائی ہے۔ ابن فورک تین سو تک شمار کرتے ہیں، اور ابن عساکر نے "العمدہ" کے حوالہ سے جو تعداد بتائی

---

[1] تبیین ص ۱۰۷

[2] ایضاً ص ۱۴۰

[3] ایضاً

ہے وہ ننانوے سے متجاوز نہیں[1] ہم ان کے ان نتائج فکر کو آخر میں درج کر رہے ہیں۔ یہاں ان میں دو کتابوں کا ذکر خصوصیت سے ضروری ہے۔ ایک کا تعلق ارسطو کے نظریہ تعلیل (Causation) سے ہے۔ اس میں مصنف نے بتایا ہے کہ اجرام فلکی کی حرکت کی جو توجیہہ ارسطو نے بیان کی ہے وہ صحیح نہیں۔ نیز اس حقیقت کی پردہ کشائی کی ہے کہ گردش افلاک سے سعادت و نحوست کا جو مفہوم از راہ جہل و نادانی وابستہ کر لیا گیا ہے اس کی علمی سطح پر تائید نہیں کی جا سکتی۔ دوسری کتاب ان کی وہ مشہور تفسیر ہے جو "المختزن" کے نام سے موسوم ہے۔ افسوس ہے کہ دست برد زمانہ سے یہ ثروت علمی ضائع ہو گئی اور ہم تک نہیں پہنچ پائی۔ یہ تفسیر کیا تھی ایک طرح کا موسوعہ تھی جس کے مضامین پانچ سو جلدوں میں پھیلے ہوئے تھے۔

حافظ ابن العربی نے نظامیہ کے کتب خانے میں علم و ادراک کی ان وسعتوں کو بچشم خود دیکھا تھا اور اس کی بے حد تعریف کی تھی ان کا کہنا ہے کہ بہت سے مفسرین نے اس سے استفادہ کیا ہے اور اس کے مضامین کی خوشہ چینی سے اپنی تصنیفات کے مجموعے آراستہ کیے ہیں[2]۔ اس تفسیر کے بعض حصوں کو محمد بن موسیٰ بن عمار الکلاعی المایرقی نے بھی دیکھا ہے[3] ان پانچ سو جلدوں میں فقہ، ادب، لغت، اور تفسیر کے کن کن انمول موتیوں کو رولا گیا ہوگا اور کن کن گنجینوں کو صفحۂ قرطاس پر اجاگر کیا گیا ہوگا اس کے بارہ میں بہ صد حسرت و یاس اس کے سوا ہم کیا کہہ سکتے ہیں کہ اللہ اعلم۔

ان کی زندگی کا اہم ترین واقعہ جس نے انھیں علم و معرفت کی عام سطح سے

---

[1] شارٹر انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ص ۴۶ ؛ تبیین ابن عساکر ص ۱۲۸ تا ۱۳۸۔

[2] تحشیہ ابن عساکر ص ۲۹

[3] ابن عساکر ص ۱۱۷

اچھال کر امام اہل السنت کے فرازوں تک پہنچا دیا۔ یہ ہے کہ چالیس برس تک اعتزال و کلام کی زلف دوتا سے وابستہ رہنے کے بعد ایک دن اچانک اس سے دامن جھٹک کر الگ ہو گئے۔ چنانچہ لوگوں نے دیکھا کہ بصرہ کی جامع مسجد کے منبر پر کھڑے ہو کر اعلان کر رہے ہیں

"لوگو! تم میں سے جو شخص مجھے جانتا ہے وہ تو جانتا ہی ہے جو نہیں جانتا اس کے تعارف کے لیے کہتا ہوں کہ میں فلاں ابن فلاں ہوں۔ میں اس سے پہلے اس بات کا قائل تھا کہ قرآن مخلوق ہے میں یہ بھی کہتا تھا کہ حضرت حق کا دیدار ان آنکھوں سے ممکن نہیں میرا یہ بھی عقیدہ تھا کہ اعمال کا میں خود خالق ہوں۔ آج ان سب باتوں سے میں توبہ کرتا ہوں۔ یہی نہیں مجھے معتزلہ کے ان مسائل پر کھل کر بحث کرنا ہے اور ان کے پودے پن کو منظر عام پر لانا ہے

لوگو! میں اتنا عرصہ تمہاری نظروں سے اوجھل رہا اس اثنا میں میں مخالف موافق دلائل کو تولتا اور دیکھتا بھالتا رہا میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ عقل کی رو سے یہ سب برابر سرابر ہیں اور ان میں یہ صلاحیت ہرگز نہیں کہ میرے دل کی خلش کو دور کر سکیں۔ اس پر میں نے اللہ سے رہنمائی چاہی۔ اللہ کا شکر ہے کہ اس نے مجھے ہدایت سے نوازا اور ایسے اعتقاد کی طرف رہنمائی کی جس کی تفصیلات میری کتابوں میں درج ہیں۔ میں آج اعتزال سے اسی طرح دست کش ہوتا ہوں جس طرح کہ اپنے اس لبادے سے"

یہ کہا اور سچ مچ اپنی عبا اتار دی، اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے فکر و تعمق کے اس انداز سے علیحدگی اختیار کر لی جس کے چالیس برس تک

شیفتہ اور مبلغ و داعی رہے تھے۔[1]

جبائی کے شاگرد رشید اشعری نے اعتزال سے کیوں علیحدگی اختیار کی اور کیوں ایسے مسلک سے بیزاری کا اظہار کیا جس سے ان کا تعلق کسی فوری جوش کا رہین منت نہیں تھا بلکہ جس کے ساتھ چالیس سالہ تعلیم و تربیت اور دعوت و تبلیغ کی روایات وابستہ تھیں

مورخین نے اس ذہنی انقلاب کے کئی اسباب بیان کیے ہیں بعض کا کہنا ہے کہ مسئلہ قدر میں جبائی اور ان کے مابین جو معرکہ آرائیاں ہوئیں ان سے ان کے دل میں شکوک پیدا ہوئے اور انھیں محسوس ہوا کہ عقائد کی گتھیاں تنہا فلسفہ و عقائد کی کاوشوں سے حل ہونے والی نہیں۔[2]

ہمارے نزدیک یہ سبب کافی نہیں۔ ظاہر ہے کہ مسئلہ قدر اور اس کے مختلف خیال آفریں پہلو اس چالیس سال کے عرصہ میں بارہا نظر و فکر کے سامنے آئے ہوں گے۔ اور ہر بار ان کی واماندگی کا اظہار ہوا ہوگا۔ اس نوع کے مناظروں سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امام اہل السنت ابوالحسن اشعری فکر و اندیشہ کی تاریکیوں سے کافی عرصہ پہلے آشنا ہو چکے تھے۔

صاف صاف پیرایہ بیان میں یوں کہنا چاہیے کہ قدر کے بارہ میں مناظرے مسلک اعتزال سے علیحدگی کا باعث نہیں تھے، علیحدگی کی علامت تھے جن سے پتہ چلتا ہے کہ امام فکر و استدلال کی کن پریشانیوں سے دوچار تھے۔

---

[1] تبیین ص ۳۹، المذاہب الاسلامیہ ص ۲۶۶، ابن ندیم ۲۷۱، مطبع الاستقامہ، قاہرہ۔

[2] ان مناظرات کے لیے دیکھیے وفیات الاعیان ۳/ ۳۹۸

محدث ابن عساکر نے اس کا سبب وہ خواب بتائے ہیں جن میں آنحضرتؐ نے بار بار تاکید کی تھی کہ اعتزال کی روش چھوڑو اور میرے سیدھے سادے منہاج کی تائید کے لیے اٹھ کھڑے ہو جو کتاب اللہ، سنت اور سلف کی روایات پر مبنی ہے[1]

خواب کس حد تک معروضی (Objective) ہوتا ہے اس کا تانا بانا کن محرکات نفسی سے تیار ہوتا ہے۔ اس کی تعبیر کے کیا اصول ہیں اور تعبیر کس حد تک لائق تسلیم ہوتی ہے یہ تمام سوالات بحث طلب ہیں اور ایسی تفصیل و تشریح چاہتے ہیں جن کا یہ محل نہیں۔ اس سے بہرحال جو حقیقت مترشح ہوتی ہے یہ ہے کہ حضرت امام نفسیاتی سطح پر سخت کشمکش میں گرفتار تھے، اور چاہتے تھے کہ کسی نہ کسی طرح اس کے مداوے کی کوئی صورت نکلے ان کے سامنے دراصل سوال یہ تھا کہ دینیات وعقائد کے سلسلہ میں کس پر اعتماد کریں اور کس کی رہنمائی میں فکر و استدلال کے قدم بڑھائیں فلسفہ و کلام کی موشگافیوں پر بھروسہ کریں یا کتاب اللہ سنت رسول اور سلف کی ٹھیٹھ تصریحات سے کسب ضو کریں؟

اہوازی اور امیر علی نے اس عظیم الشان نفسیاتی تبدیلی کو جسے آگے چل کر ایک مستقل بالذات مدرسہ فکر کی حیثیت اختیار کرنا تھا محض ان کے جذبۂ کبر و پندار کی صدائے بازگشت قرار دیا ہے[2]۔

ظاہر ہے یہ رائے قطعی غلط اور تعصب پر مبنی ہے، کیونکہ قطع نظر ان کے مرتبہ دینی اور اس زہد و ورع کے جس سے امام متصف تھے اگر جذبۂ شہرت و پندار ہی کی تسکین ان کا نصب العین ہوتا تو حلقۂ اعتزال میں

---

[1] تبیین ص ۴۱ تا ۴۳

[2] سپرٹ آف اسلام، ۴۴

اس کے مواقع کیا کم تھے جہاں بلا شرکت غیرے انھیں درجہ امامت حاصل تھا۔
ذاتی طور پر ہم سپٹا (Spita) کی اس رائے سے متفق ہیں کہ فکر و عقیدہ کا یہ تغیر کسی ہنگامی یا ادنیٰ جذبہ کا ہرگز رہین منت نہیں بلکہ اس کا تعلق اس سے کہیں گہرے احساسات سے ہے اس کے نزدیک اس کا حقیقی سبب یہ تھا کہ اشعری نے جب فکر و نظر کے زاویوں کو بدلا اور محدثین کے حلقہ کے قریب تر ہوئے اور سنت و حدیث کے ذخائر کا گہرا مطالعہ کیا تو ان پر بتدریج یہ حقیقت واشگاف ہوتی چلی گئی کہ جن عقائد کی وہ اب تک تبلیغ کرتے آئے ہیں وہ ان تصریحات سے روح اور مزاج کے اعتبار سے یکسر متصادم ہیں جن کی تلقین کتاب اللہ، سنت رسول اور سلف کے دائروں میں کی گئی ہے چنانچہ نہ تو ان میں وہ تفلسف اور عقلی موشگافیاں ہیں نہ تجرید (Abstraction) کی بے راہ روی ہے اور نہ حکمت و دانش کی وہ بے جان خنکی ہی ہے جو علم الکلام کے ساتھ مخصوص ہے۔
اس کے برعکس قرآن و سنت میں عقائد کو جس انداز میں پیش کیا گیا ہے اس میں ایمان کی حرارت و لذت ہے۔ ایک طرح کی عملیت اور جوش ہے۔ سادگی کا حسن اور نکھار ہے۔ اور وہ چیز ہے جس کو مان کر انسان عشق و محبت کے داعیوں سے دوچار ہوتا ہے۔ جو چیز ان کو اعتزال سے نکال کر کتاب و سنت کی طرف گھیر کر لائی وہ یہ احساس تھا کہ کتاب و سنت میں عقائد کا جو تعین اور استواری ہے، جو ٹھہراؤ اور یقین افروزی ہے وہ علم الکلام اور فلسفہ کی بحثوں میں مفقود ہے۔
لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ حضرت الامام علم الکلام اور فکر و دانش کے صحت مند تقاضوں سے بالکل ہی منحرف ہو گئے، اور استدلال و استنباط میں ان پیمانوں اور مقدمات کے استعمال ہی سے دست کش ہو گئے کہ

جن پر نتائج کی صحت کا انحصار ہے اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اگر ہمیں ایمان کی گرم جوشی اور پختگی درکار ہے اگر ہم عقائد میں مخصوص طرح کا یقین چاہتے ہیں اور عقائد وایمانیات کے لیے ایسی بنیادوں کے طالب ہیں جو غیر متبدل ہوں تو اس کے لیے ہمیں کتاب اللہ، احادیث رسول، اور سلف کی تصریحات کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ عقل و دانش کی فتنہ رسا مائیوں کی طرف نہیں۔ یہی وجہ ہے آئندہ چل کر انھوں نے اپنی زندگی کا مشن یہ ٹھہرا لیا کہ کھری عقل پرستی کی تردید کی جائے اور بتایا جائے کہ عقل اگرچہ اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے مگر ابھی خام ہے، نارسا ہے لہذا اس کے مقرر کردہ اسلوب ہمیشہ صحت و ثواب کے ضامن نہیں ہو سکتے اس بنا پر ضروری ہے کہ اس کو دین کے تابع رکھا جائے اور دین کی روشنی میں اس کے اخذ کردہ نتائج کا جائزہ لیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں ان کا موقف علوم عقلیہ کے مخالف کا نہیں، نقاد کا ہے اور ایک متوازن شخص کا ہے جو دونوں کو ان کا صحیح مقام عطا کرنے والا ہے اور ایک تحقیقی متکلم کی حیثیت سے یہی موقف ان کے شایان شان بھی ہے یہی وہ نکتہ ہے جس کو نہ سمجھنے کی وجہ سے مستشرقین نے اشعری کے موقف کو متعین کرنے میں ٹھوکر کھائی اور ایسے ایسے نازیبا خیالات کا اظہار کیا جس کے لیے وجہ جواز تلاش کرنا سخت مشکل ہے۔ مثلاً گبراؤن نے[۱] ان کے مدرسہ فکر کو ہلاکو اور چنگیز کی تباہیوں کے مترادف قرار دیا رینان بھی ان سے خوش نہیں۔ سارٹن نے بھی ان کے مدرسہ فکر کو رجعت پسندانہ ٹھہرایا اور الزام عائد کیا ہے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں بشریاتی Anthropological، تصور قائم کر کے آزاد فلسفیانہ ارتقا کی راہ

---

[۱] [illegible] ج ا ص ۲۸۶ مطبوعہ ۱۹۰۸ء

میں مشکلات پیدا کی ہیں۔

سوال یہ ہے کہ رجعت پسندی سے ان کی کیا مراد ہے؟ کیا صرف اس بنا پر یہ رجعت پسند ہیں کہ انھوں نے معتزلہ کی مخالفت کی اور ان کے دلائل سے جب ان کی نفسیات دینی کی تسکین نہ ہو سکی تو ان کے مقابلہ میں انھوں نے فکر و تعمق کی الگ اور منفرد راہ اختیار کی جو اتنی معقول تھی کہ شوافع، موالک اور احناف کے بعض حلقوں میں بے حد مقبول ہوئی۔

کیا معتزلہ کے ائمہ فکر نے خود ایک دوسرے کی مخالفت نہیں کی؟ کیا ابو الہذیل، جبائی، نظام اور بشر بن المعتمر تعبیر و تاویل کی ہر ہر صورت میں متفق الرائے ہیں؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر تنہا اشعری ہی کو اختلاف کی بنا پر مورد طعن کیوں ٹھہرایا جائے۔

متقدمین معتزلہ کی دینی اور علمی خدمات کے ہم دل سے معترف ہیں۔ انھوں نے ملاحدہ اور زنادقہ کے مقابلہ میں اسلام کا جس گرمجوشی اور قابلیت سے دفاع کیا ہے، وہ اپنی جگہ پر حد درجہ لائق ستائش ہے۔ اسی طرح زنادقہ کی سازشوں اور دسیسہ کاریوں کو طشت از بام کرنے میں انھوں نے جس سلیقہ اور ہنرمندی کا ثبوت دیا ہے اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔ نحو، لغت، ادب، فلسفہ، کلام اور تفسیر کے میدان میں ان کی فتوحات بھی مسلم ہیں اور یہ بھی درست ہے کہ فکر و تعقل کے جن قافلوں کو عیسائی حکمرانوں نے گمراہی سمجھ کر روک دیا تھا، معتزلہ نے نہ صرف ان کو آگے بڑھایا بلکہ راہ و منزل کی ایسی طرفہ طرازیوں کی نشاندہی بھی کی جو آگے چل کر عظیم الشان اکتشافات کا سبب بنیں۔ یہ ساری باتیں درست ہیں۔ بلاشبہ ان کی علمی کاوشیں، ان کی متکلمانہ کاہشیں، ان کی نکتہ سنجیاں اور فکر و نظر کی گہرائیاں ہماری علمی تاریخ کا وہ زریں باب ہیں جس پر ہم ہمیشہ فخر

کرتے رہیں گے۔ یہ تصویر کا ایک رخ ہے اور اس کا ایک دوسرا رخ بھی ہے۔ جن لوگوں نے معتزلہ کی تاریخ اور عقائد کا بغور مطالعہ کیا ہے وہ اس حقیقت سے اچھی طرح آگاہ ہیں کہ انھوں نے علم الکلام کو جس نہج سے پیش کیا اس میں دو بنیادی خامیاں پائی جاتی ہیں۔ جن سے سلف نے اظہار اختلاف کیا۔

۱۔ یہ کہ انھوں نے دین کی مبنیٰ و منقولات کے بجائے معقولات پر رکھی

۲۔ اور مسئلہ صفات میں اس طرح کی تجرید و تنزیہہ سے کام لیا جس سے اللہ تعالیٰ کا حیات آفریں اور ایمان افروز تصور بحیثیت ایک خالق ایک رب، ایک پروردگار اور مصدر فیض کے سرے سے ختم ہو کر رہ گیا، اور اس کی جگہ ایک ایسے محض، غیر متحرک اور نظر و فکر کی سطح سے بالا و بلند تصور نے لے لی جس سے ایمان باللہ کے عاشقانہ تقاضے ہرگز پورے نہیں ہو پاتے۔

نقل و عقل میں حجیت و استناد کا درجہ کسے حاصل ہے؟ یہ بہت پرانی بحث ہے۔ جو صرف ہمارے ہی علمی حلقوں میں فکر و نزاع کا محور نہیں بنی بلکہ یہودیت، عیسائیت اور قبل مسیح کے فلسفیانہ دائروں میں بھی اس نے شکوک و شبہات، اور قیل و قال کے بے معنی طوفان اٹھائے ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ عقل و دانش اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا عطیہ ہے، اور علم و عرفان کی دنیا میں اس کا استعمال اتنا ہی مقدس، اتنا ہی تخلیقی اور قدرتی ہے جتنا کہ سیرت و کردار کی اصلاح اور ایمان کی تابش و تنور کے لیے مذہب و دین سے تمسک۔ یہاں دراصل سمجھنے کی بات یہ ہے کہ نقل و عقل میں ایسا تضاد ہی کہاں رونما ہے جو خواہ مخواہ تطبیق کی صورتوں پر غور کیا جائے عقل و ادراک اور مذہب و دین کا مصدر و

منبع آخر ایک ہی دانا و بینا ذات تو ہے یعنی جس ذات گرامی نے انسانی ہدایت کے لیے انبیاء کو بھیجا اور مبعوث فرمایا ہے۔ اسی ذات اقدس نے عقل و ادراک کے تقاضوں کی پرورش کا اہتمام بھی کیا ہے اور فکر و اندیشہ کی تابانیوں سے چار دانگ عالم کو منور بھی ٹھہرایا ہے۔

دونوں کی راہیں اور منزلیں البتہ الگ الگ ہیں۔ عقل کا کام یہ ہے کہ وہ ہمارے گرد و پیش پھیلی ہوئی کائنات کا جائزہ لے اس میں اسباب و علل کی کارفرمائیوں کو ضبط و قاعدہ کے سانچوں میں ڈھالے اور پھر ان قاعدوں کی روشنی میں تحقیق و تجربہ کے قافلوں کو آگے بڑھائے۔ اور دیکھے کہ ان کی مدد سے کائنات میں کیا کیا تصرفات ممکن ہیں۔ ان پر کس حد تک قابو پایا جا سکتا ہے اور کس نوع کی تبدیلیاں انسانیت کے لیے اور تہذیب و تمدن کے ارتقائی تقاضوں کے لیے مفید ثابت ہو سکتی ہیں۔ عقل کے سامنے تسخیر کائنات کا وہ عظیم منصوبہ ہے جسے اسے پایۂ تکمیل تک پہنچانا ہے یہ مقصد بجائے خود کتنا بڑا ہے اس کا اندازہ ہمارے سائنسدانوں کی تگ و تاز سے لگائیے جو ذرہ سے لے کر چاند کی بلندیوں تک وسعت پذیر ہے

مذہب و دین کا موضوع بحث اس کے برعکس انسان ہے۔ انسان کی صلاحیتیں ہیں۔ اس کا کردار ہے، اس کے روحانی مضمرات ارتقاء ہیں۔ تعلق باللہ ہے عشق ہے ایمان ہے اور وہ لگن اور لو ہے جو اس کو حضرت حق کے قریب کر دینے والی ہے۔ دوسرے لفظوں میں مذہب و دین کے دائرے میں یہ بات داخل ہے کہ یہ ہر ہر انسان کے دل میں عرفان الٰہی کی شمعیں فروزاں کرے، ان میں براہ راست اللہ کے ساتھ ربط و تعلق کے داعیوں کو بیدار کرے، ان کی 'انا' کو خواہشات کے محدود اور سمٹے ہوئے دائرے سے اٹھا کر اقدار، اخلاق، اور تہذیب و تمدن کے وسیع تر دائرۂ دل تک اچھال دے۔ ان میں

عبادت الٰہی کا ذوق پیدا کرے اور بتائے کہ اظہار عبودیت میں لذت و عرفان کے کتنے خزانے پوشیدہ ہیں۔ علاوہ ازیں مذہب و دین کے فرائض کار میں یہ چیز بھی شامل ہے کہ یہ اجتماعی شیرازہ بندی کے لیے اللہ کے بندوں کو ایسے نپے تلے پیمانے عطا کرے، ایسا نظام حیات بخشے کہ جس کو اپنا کر یہ فرد اور جماعت کی حیثیت سے پوری نوع انسانی کے لیے رحمت و بخشش کا مینار ثابت ہو سکیں۔

ظاہر ہے دونوں کے حدود کار، فرائض اور صلاحیتیں مختلف ہیں۔ لہٰذا کوئی قدم اٹھانے سے پہلے ہمیں یہ اچھی طرح سوچ لینا چاہیے کہ ہماری منزل کون ہے؟ کیا ہم تسخیر کائنات چاہتے ہیں اور اپنے گرد و پیش پھیلی ہوئی کائنات کو اپنے قابو میں لانے اور سمجھنے کے خواہاں ہیں یا ہمارا نصب العین رضائے الٰہی کا حصول ہے۔ اخلاق و سیرت کی تابش و ضو سے بہرہ مند ہونا ہے اور ایسے نظام حیات کی روشنی میں زندگی بسر کرنا ہے جو فرد و جماعت کی حیثیت سے ہماری جملہ کامرانیوں کا ضامن و متکفل ہو سکے۔

اگر اول الذکر مقصد سامنے ہو تو چاہیے کہ ہم عقل و ادراک کی براتیوں پر بھروسہ کریں، اور اگر ثانی الذکر نصب العین کو ہماری کوششوں کا محور بننا ہے تو پھر دین و مذہب کے حقائق، انبیاء کی تعلیمات اور وحی و جبریل کی تصریحات و تنزیلات کو اپنے لیے مشعل راہ ٹھہرانا ہوگا عقل و خرد کو نہیں۔

معتزلہ نے غلطی یہ کی کہ اس عقل کو جسے صرف مادہ و کائنات مادی سے سروکار رکھنا تھا جسے صرف تعلیل و تسبیب کی کارفرمائیوں کی وضاحت کرنا تھی اور جس کے فرائض میں صرف یہ داخل تھا کہ ترکیب و امتزاج کی بوقلمونیوں سے پیدا ہونے والے خوارق کی نشاندہی کرے، اس سے یہ توقع وابستہ کی کہ یہ دین کے اسرار کو واشگاف طور پر بیان کر سکے گی۔ الٰہیات کی گتھیاں

سلجھا سکے گی، اور عقائد و مابعد الطبیعیات کی پیچیدگیوں کو بہ احسن وجہ حل کر سکے گی، حالانکہ نہ یہ عقل کا دعویٰ تھا، نہ یہ اس کے موضوع سے متعلق بات تھی، اور نہ اس کی فطری واماندگی و نارسائی اس چیز کی اجازت ہی دیتی تھی کہ یہ الٰہیات کے حریم ناز میں بار پا سکے۔ یہاں یہ نکتہ ذہن میں رہنا چاہیے کہ عقل سے ہماری مراد ذہنی صلاحیتیں نہیں۔ ان کا صحیح اور برجا استعمال بھی نہیں۔ اس سے مقصود کسی شے کی حقیقت کو پا لینے کا وہ منطقی اسلوب ہے جس کو استقراء (induction) اور استخراج (Deduction) کے اصطلاحی الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور جب ہم کہتے ہیں کہ دین کو سمجھنے کے لیے خود دین کے وضع کردہ اسلوب فکر کا تتبع کرنا چاہیے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ بغیر مذہب و دین کی واضح رہنمائی اور ذوق و عبادت کی چاشنی کے الٰہیات کے اسرار کسی بھی استقرائی یا استخراجی طریق سے فہم و فکر کی گرفت میں آنے والی نہیں یہی نہیں، مشرق و مغرب میں جن لوگوں نے بھی دینیات کو فلسفہ و حکمت کے بل پر سمجھنے کی کوشش کی، ان کو سخت ناکامی کا سامنا کرنا پڑا۔ جس کا افسوسناک نتیجہ یہ نکلا کہ آخر آخر میں بجائے اس کے کہ یہ حضرات دین کو عقل و دانش کے سانچوں میں ڈھالنے میں کامیاب ہوتے اور الٰہیات کے اسرار و رموز کو اچھی طرح سلجھا پاتے، الٹے خود دین کے لطائف ہی سے ہاتھ دھو بیٹھے[1]۔ معتزلہ کے بڑے بڑے داعیوں کا یہ حشر تو مشرق میں ہوا۔ مغرب میں اس تجربہ نے کیا گل کھلائے اس کو مدرسیت (Scholasticism) کی تاریخ کے آئینے میں دیکھیے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اول اول اکیویناس (AQUINSAS) اور آگسٹن کی متکلمانہ کاوشیں کامیاب رہیں۔ لیکن آخر کار اس کا انجام بھی وہی

[1] اس کی تائید کے لیے معتزلہ کے قائد ثمامہ بن اشرس کی وہ طنز دیکھیے جس کا تعلق آنحضرت کی ذات گرامی اور نماز کی تضحیک سے ہے۔ تاویل مختلف الحدیث ابن قتیبہ ص ۲

ہوا۔ بائبل کی بول چال میں۔ ان مساعی کے بارہ میں ایک نقاد یہ پوچھ سکتا ہے کیا فکر و تعمق کا یہ سفینہ ان لوگوں کے لیے سفینۂ نوح ثابت ہوا جو دین کو فلسفہ و کلام کی روشنی میں سمجھنا چاہتے تھے یا یہ کہ خرد و عقل کے جس طوفان سے انھوں نے علم الکلام کے ذریعہ مخلصی حاصل کرنا چاہی تھی وہ ان کو بچا سکا؟ یا وہی ان کو لے ڈوبا۔ اس سوال کا جواب واقعات کی روشنی میں یہ ہے کہ ان کوششوں نے یا تو وہ مایوس کن رخ اختیار کیا جس کو ٹرٹلین (Tertullian) نے مسئلہ تثلیث کے بارہ میں اپنے اس مشہور پیراگراف میں ظاہر کیا،

"بلاشبہ خدا کا بیٹا پیدا ہوا، میں اس عقیدہ کو ماننے میں کسی طرح شرم محسوس نہیں کرتا۔ کیونکہ میں اس حقیقت کو اسی بنا پر تو تسلیم کرتا ہوں کہ عقل کی نظر میں یہ عقیدہ شرمناک ہے ـــــ پھر کے اس بیٹے نے موت کا مزہ چکھا۔ اس کو بھی میں اس لیے تسلیم کرتا ہوں کہ عقل کی رو سے ایسی بات کہنا احمقانہ ہے ـــــ اس کے بعد اس کو دفن کر دیا گیا مگر پھر جلدی ہی خدا کا یہ بیٹا قبر میں سے زندہ اٹھ کھڑا ہوا ۔ میں اس بات پر بھی اس وجہ سے یقین رکھتا ہوں کہ یہ ناممکن ہے۔"

اور یا پھر ان کوششوں کے بطن سے روایتی مذہب کے بالکل برعکس بلکہ اس کے مقابلہ میں مذہب فطرت نے جنم لیا۔ جو مذہب کم تھا اور فطرت زیادہ، اور اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ آخر آخر میں لوگ خود مذہب ہی سے بیزار ہو گئے۔ اور اٹھارہویں صدی عیسوی میں تو کھلم کھلا یہ کہا جانے لگا کہ "خیالات، عقائد، اور تصورات کا عمل بھی اسی طرح مادی ہے جس طرح معدہ اور جگر کا۔ اور یہ کہ جس طرح صفرا، پیشاب اور دوسرے فضلے معدہ جگر اور مثانہ کے عمل ہیں، ٹھیک اسی طرح خیالات و افکار ذہن کے طبعی فضلے ہیں۔" انا للہ وانا الیہ راجعون۔ مغرب میں مذہب کا یہ افسوسناک حشر

اس بنا پر ہوا کہ ایک بالکل ہی انمل اور بے جوڑ حقیقت میں خواہ مخواہ ربط و تعلق کی نوعیت متعین کرنے کی کوشش کی گئی۔ عقل و دین دو مختلف تقاضے ہیں۔ ان کی راہیں، منزلیں، اور دائرۂ کار جدا جدا ہیں۔ اس لیے ان دونوں کو گلے ملانے کی جب بھی اور جہاں بھی کوئی کوشش کی جائے گی، اس کا انجام یہی ہو گا ـــــ یعنی یا تو گھوم پھر کر آپ اسی دعویٰ کی طرف لوٹ آئیں گے کہ مذہب و دین کے مسلمات کو خارجی پیمانوں کے بجائے انہی پیمانوں سے جانتے اور جانچنے کی کوشش کرنا چاہیے جن کا تعلق ان کی اپنی داخلی منطق سے ہے، اور یا پھر عقل کی شوریدہ سری اپنے لیے الگ ایک راہ تلاش کر لینے میں کامیاب ہو جائے گی۔

اور اگر دین کے بارہ میں فہم و ادراک کا ایک انداز یہ بھی ہے کہ وہ سب چیزیں دین ہی سے لی جائیں جن کا تعلق دین سے ہے۔ اور اسی منطق اور اسلوب فکر کا تتبع کیا جائے جو خود دین نے متعین کیا ہے تو اس صورت میں تعبیر و تشریح کے بارہ میں اشعری کا رجعت پسندانہ جرم نہ صرف یہ کہ نسبتہً ہلکا ہو جاتا ہے بلکہ ایسے فخر و اعزاز کا حامل بن جاتا ہے جس میں ان کا کوئی دوسرا حریف و شریک نہیں۔

ہماری رائے میں امام ابوالحسن اشعری کے موقف کو سمجھنے کے لیے تحلیل و تجزیہ کے دائروں کو اور وسیع ہونا چاہیے۔ اصل سوال یہ ہے کہ اقدار حیات، اخلاقیات اور عقائد و ایمانیات کے عقدوں کو سلجھانے کا حق کسے حاصل ہے؟ کیا مذہب و دین کو یہ زیب دیتا ہے کہ وہ انکے حل و کشود کے لیے آگے بڑھے یا فلسفہ اس گراں قدر ذمہ داری عہدہ برآ ہو سکتا ہے؟ اور اگر یہ ان دونوں کے بس کا روگ نہ ہو تو کیا بدرجہ آخر تصوف اور سائنس سے توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ زمام قیادت ہاتھ میں لے اور انسان کے لیے کسی ضابطۂ حیات کی ترتیب میں

مدد دے سکیں؟

مذہب و دین نے اس اشکال کو حل کرنے کی کیا کوششیں کی ہیں اور عقلی و تاریخی لحاظ سے اس حل کی کیا قدرو قیمت ہے سردست اس کی تفصیلات میں نہ جاییے۔ اس مرحلہ پر ہمیں اس حقیقت کا اظہار کرکے بحث و تحیص کے سلسلہ کو آگے بڑھانا ہے کہ اول اول جس نے انسان کو نظام حیات بخشا، جس نے عمل و کردار کے گوشوں کو سنوارا، اور یقین و آگہی کی دولت سے تمام بنی نوع انسان کو بہرہ مند کیا وہ بہرحال مذہب و دین ہی تھا۔ آیئے پہلے فلسفہ کے کردار کو متعین کرنے کی سعی کریں اور دیکھیں کہ دو ڈھائی ہزار سال کے طویل عہد میں فلسفہ نے جو ترقی کی اور تعمق و فکر کے جن لطائف کی تخلیق کی ان کی نوعیت کیا ہے۔ ہم ان تمام خدمات کو دو متعین خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلی قسم فکر و نظر کی ان گہرائیوں سے متعلق ہے جس میں فلسفہ کی حیثیت اس وفادار چاکر اور ملازم سے زیادہ نہیں جس کا کام اپنے آقا کی ہاں میں ہاں ملانا ہے۔ اس سے ہماری مراد فلسفہ کا وہ انداز و اسلوب ہے جس میں اس نے مذہب و دین کے مسلمات کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس دور کو مدرسیت (SCHOLASTICISM) کہہ لیجیے، یا اسلامی اصطلاح میں علم الکلام کی ترکتازیوں سے تعبیر کرلیجیے۔ فلسفہ کا یہ پہلو بہرحال اس وقت زیر بحث نہیں۔

دوسری قسم فکر و اندیشہ کی ان طرفہ طرازیوں کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے جس میں جدت و اختراع ہے، تخلیق و ابداع ہے اور جس میں بغیر کسی مدرسہ فکر کی تائید و انکار کے براہ راست عقل کے مضمرات ارتقا، اور حدود سے تعرض کیا گیا ہے۔ فلسفہ کا یہی پہلو یہاں دراصل غور و فکر اور تحلیل و تجزیہ کا متقاضی ہے۔ اس سلسلہ میں اس غلط فہمی کو پہلے ہی قدم پر دل سے نکال باہر کرنا چاہیے کہ ہم خدانخواستہ کسی درجہ میں بھی فلسفہ کی افادیت کے قائل نہیں۔

بلاشبہ اس نے مذہب و دین کو حق بجانب ثابت کرنے کے ساتھ، اسے تعبیر و تشریح کا نیا انداز بھی عطا کیا ہے۔ الٰہیات و عقائد کے لیے فکر و خیال کے سانچے بھی مہیا کیے ہیں۔ تحلیل و تجزیہ کی صلاحیتوں کو بھی جلا بخشی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ انسان کو تقلید و جمود کے تنگ حصار سے نکال کر تحقیق و برہان کی کشادہ فضاؤں میں پرواز کرنے کے حوصلہ سے بھی بہرہ مند کیا ہے۔ یہ سب چیزیں اپنی جگہ صحیح اور مسلم ہیں۔ لیکن اور یہ "لیکن" فیصلہ کن حیثیت رکھتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا فلسفہ نے مخصوص طرز فکر و استدلال عطا کرنے کے علاوہ انسانی معاشرہ کو کبھی نفسیات کی وہ اساس بھی مہیا کی ہے کہ جس پر دین و ایمان کا قصر رفیع استوار ہے۔ اور آیا اس کی وجہ سے کبھی عقائد میں اثبات اور ٹھہراؤ پیدا ہو سکا ہے۔ یا اس غایت و نصب العین کا تعین ہو سکا ہے جس کی روشنی میں زندگی کے مسائل کو حل کیا جا سکے؟ ظاہر ہے کہ نہیں۔ کیوں نہیں؟ اس لیے کہ یہ کام خود اس کی فطرت و مزاج کے منافی ہے۔ زندگی کے لیے یقینیات مہیا کرنا یا ایسی قطعی بنیادوں کی نشاندہی کرنا جو تہذیب و تمدن کی تعمیر میں کام آئیں فلسفہ کا کام نہیں مذہب و دین کا فریضہ ہے۔ اس کے دائرۂ کار میں صرف یہ داخل ہے کہ مانے ہوئے یقینیات میں شکوک پیدا کرے اور جب یہ شکوک پیدا ہو جائیں تو پھر ان کے تحلیل و تجزیہ سے کسی بہتر اور نسبتاً زیادہ شائستہ اعتماد شکوک پیش کرنے کی سعی میں مصروف ہو جائے اور اس کے بعد پھر ان کو تحلیل و تجزیہ کی مزید کسوٹیوں پر جانچے اور کسے، اور دیکھے کہ اس عمل سے کیا نئے نئے مفروضے ابھرتے ہیں اور کیا نئے نئے نتائج فکر و بصر کے سامنے آتے ہیں۔ فلسفہ کی زندگی میں ٹھہراؤ اور اثبات نہیں۔ یہ غور و فکر کا ایسا عملیہ ہے جو حرکت اور تسلسل چاہتا ہے۔ علاوہ ازیں اس کے مقدر میں ایمان و یقین کی روشنی نہیں۔ شک و ریب کی طرفہ طرازیاں ہیں۔ یہ جہاں مذہب و دین کے لیے وقتی طور پر عقلی جواز پیش کرتا ہے، اور اس کے چہرۂ زیبا کے لیے رنگ و روغن مہیا کرتا

ہے وہاں اس کے ساتھ ایسے شکوک بھی ابھارتا ہے اور الحاد و زندقہ کی ایسی صورتوں کو بھی جنم دیتا ہے جن سے عہدہ برآ ہونا آسان نہیں۔ گویا مذہب و دین کا یہ ایسا خطرناک دوست ہے جو بیک وقت عاشق اور رقیب دونوں کا کردار خوش اسلوبی سے ادا کرتا ہے۔ ان حالات میں فلسفہ سے یہ توقع رکھنا کہ وہ زندگی کے نقشوں کو ترتیب دے سکے گا۔ دلوں میں ایمان و آگہی کی شمعیں فروزاں کر سکے گا، اور مضطرب و بے چین انسان کو ذہنی سکون و طمانینت کی دولت سے مالا مال کر سکے گا، بالکل عبث ہے۔

تصوف سے ہماری مراد وہ تصوف نہیں جو اسلام میں مرتبۂ احسان و اخلاص کا دوسرا نام ہے یا جس سے مقصود عبادت و مجاہدہ یا معاملات میں خالصتہً اللہ کی خوشنودی کو مدنظر رکھنا ہے۔ بلکہ اس سے مقصود وہ نظام فکر ہے جو وحی کے تابع نہیں بلکہ آزاد اور مستقل بالذات سرچشمہ علم و عرفان ہونے کا مدعی ہے۔ علم و عرفان کا یہ سرچشمہ کثرت ریاضت و مجاہدہ سے ایک صوفی یا سالک کے باطن میں خود بخود ابھرتا ہے۔ یہ ایک طرح کا اشراق و فیضان ہے، جس کی جڑیں لاشعور میں پیوستہ ہیں۔ اس کا تعلق دلائل یا براہین سے نہیں۔ مراقبہ یا احوال نفس سے ہے۔ اس کی بنیاد اس دعویٰ پر ہے کہ اگر ایک انسان لذائذ حسیہ سے منہ موڑ کر لطائف باطن کی طرف عنان توجہ موڑ لے یا قلب کو ہر طرح کی آلائش دنیوی سے مبرا کر لے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ انسان کے باطن یا لاشعور میں علم و عرفان کی جو تابشیں پنہاں ہیں وہ نکھر کر آئینہ شعور میں مرتسم ہو جائیں گی۔ اور کائنات کے سینہ میں جو رازہائے سربستہ ہیں وہ کھل کر فکر و نظر کے سامنے آموجود ہوں گے۔ جن کے حل و کشود پر استدلالی و کلامی علم بہرحال قادر نہیں۔

اس دعویٰ کی اساس یہ مفروضہ بھی قرار پا سکتا ہے کہ علم و عرفان کا سرچشمہ دراصل باطن میں نہیں پھوٹتا بلکہ اس کا براہ راست تعلق لوح محفوظ یا علم الٰہی

سے ہے۔ اور دل جب ریاضت و مجاہدہ کی کثرت سے مجلی اور صیقل ہو جاتا ہے تو یہ علم اور یہ عرفان اس دل پر خود بخود منعکس ہونا شروع ہو جاتا ہے۔

ولیم جیمز اور دوسرے ماہرین نفسیات نے بھی علم و عرفان کے ان امکانات کو ایک حد تک اور ایک خاص شکل میں تسلیم کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ بلاشبہ کبھی کبھی ریاضت و مجاہدہ سے اور کبھی کبھی فطری وہبی انداز سے ذہن کے ساتھ آپ سے آپ ایسی غیر مرئی قوتیں آملتی ہیں جن کی بنا پر انسان عجیب و غریب چیزیں دیکھتا ہے، غیر ملکی زبانیں بولتا اور بے دھڑک غیب کے احوال بتاتا ہے۔

تصوف کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم و عرفان کا انکار آسان نہیں کیونکہ اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ علم کا سرچشمہ صرف تجربہ ہے، شعور وادراک کے منطقی ذرائع ہیں تو پھر علاوہ اس کے کہ ہزاروں اولیاء اللہ اور صاحب دل حضرات کے مشاہدات و کشوف کو جھٹلانا پڑے گا۔ سب سے بڑی مشکل یہ پیش آئے گی کہ بقول غزالی کے اس صورت میں حقائق نبوت کی علمی توجیہ بیان کرنا دشوار ہو جائے گا ——— لیکن اس کا کیا جائے کہ اس اعتراف کے ساتھ یہ حقیقت بھی اپنی جگہ مسلم ہے کہ تصوف کے ذریعہ جن کشوف تک انسان کی رسائی ہو پاتی ہے وہ سراسر ذاتی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ یعنی ان میں معروضیت (Objectivity) کے بجائے موضوعیت (Subjectivity) کا عنصر غالب ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے ایک عیسائی جب مجاہدہ و ریاضت سے حالات کشفیہ سے دوچار ہوگا، تو مسیح، صلیب، اور مریم کے رموز (...) کی شکل میں علم و عرفان کو مرتسم پائے گا۔ ہندو جوگی کرشن، گیتا اور اہنسا کی صورت میں حقائق کو محسوس کرے گا، اور مسلمان توحید و رسالت کے کسب ضوء کرتا ہوا نظر آئے گا۔ اور پھر یہی مسلمان اگر وحدت الوجود کا حامی ہے تو اس کو ابن الفارض اور ابن العربی کی طرح کائنات کا نظام ایک ہی بحر وجود کی بوقلمونی

موجوں کے قالب میں ڈھلا ہوا دکھائی دے گا۔ اور اگر اس پر حضرت مجدد کا اثر غالب ہے تو یہ عالم کون و مکان کی اس یگانگت کو محض شہود پر محمول کرے گا اور کہے گا کہ خالق و مخلوق میں فرق بین، واضح اور ضروری ہے، اور یہ کہ یہ فرق محض مراتب و درجات ہی کا فرق نہیں بلکہ جوہر و اصل کا فرق ہے۔

اختلاف تجربات کی اسی نوعیت کے پیش نظر اہل تحقیق علما، وصوفیا نے متصوفانہ کشوف کو بجائے خود حجت تسلیم نہیں کیا بلکہ ان کی صحت کو اس شرط کے ساتھ مشروط ٹھہرایا ہے کہ یہ حدود شریعت کے اندر ہوں اور عقل و مشاہدہ کے مسلمہ تقاضوں کے منافی نہ ہوں۔ اس سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ کا یہ ارشاد آب زر سے لکھنے کے قابل ہے کہ کشف کی حیثیت ایک طرح کے اجتہاد کی ہے جس میں خطاء و صواب کے دونوں پہلو پائے جاتے ہیں۔

نفسیات کی جدید ترین تحقیق سے بھی اس امر کی تائید ہوتی ہے کہ مراقبہ و مجاہدہ کے یہ نتائج جو باطن یا لاشعور کی سطح سے ابھر کر سطح شعور پر ارتسام پذیر ہوتے ہیں دراصل شعور و ادراک ہی کا نتیجہ یا پرتو ہوتے ہیں اس بنا پر ہر صوفی اپنے باطن یا لاشعور میں وہی کچھ پاتا ہے اور محسوس کرتا ہے جس کو وہ شعوری زندگی میں مانتا یا تسلیم کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں کشف کی حیثیت لاشعور میں ایسے علمی دفینوں کی نہیں کہ زہد و ریاضت سے جن کا کھوج لگایا جاتا ہے بلکہ ایسے حقائق کی ہے جو شعور ہی کی سطح سے گزر کر تمثیل و رمز کی صورت میں لاشعور میں پہنچتے اور جمع ہوتے رہتے ہیں۔

علاوہ ازیں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ صوفیا نے اپنے کشوف کو کبھی ایسے انداز میں پیش نہیں کیا کہ جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ ان کی حدود کے ڈانڈے اخلاق، اقتصادیات یا فلسفۂ حیات کے وسیع تر دائروں سے ملے ہوئے ہیں اور یہ اس لائق ہیں کہ ان سے کسی متعین نظام فکر کو مستنبط کیا جا سکے۔ اس کے برعکس ان کی حیثیت ذاتی احوال اور ایسے

مختصر اشارات سے زیادہ نہیں جو زیادہ تر وحدت وجود و شہود کی جلوہ آرائیوں پر دلالت کناں ہوں۔ زندگی کیا ہے، اس کے مسائل کیا ہیں اور ان کو کیونکر حل کرنا چاہیے، ان سوالات کا جواب دینا اس کے فرائض میں داخل نہیں۔ ہاں متصوفانہ طرز فکر سے زندگی کے بارے میں ایک خاص نہج کی البتہ تعیین ہوتی ہے۔

سائنس اس لحاظ سے بھروسہ کی چیز ہے کہ یہاں جو کچھ ہے تجربہ و مشاہدہ سے ماخوذ ہے کوئی بات ظن، تخمین یا اٹکل پر موقوف نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ بایں دعویٰ تحقیق و اثبات اس کا دائرۂ کار کیا اس درجہ وسیع ہے کہ زندگی کے جملہ تقاضوں کو پورا کر سکے؟

بلاشبہ سائنس کو اجازت ہے کہ اس گنبد کہن سال کے راز فاش کرے، اس چرخ نیلی فام کا جائزہ لے اور قمر و مریخ تک کی فضاؤں پر فتح و نصرت کے پھریرے اڑائے۔ اس کو اس بات کی بھی اجازت ہے کہ زمین کی گہرائیوں میں گھسے، سمندروں پر تیرے اور ذرہ کو توڑ کر طاقت و قوت کی بے پناہیوں کو منظر عام پر لے آئے لیکن عقائد کی تعیین یا کسی نہج تلے ضابطۂ حیات کی دریافت اس کے دائرۂ اختیار کی بات نہیں۔ اس کی محکمی و استواری صرف ان معلومات تک محدود ہے جن کا تعلق مادہ و محسوسات سے ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں گفتگو اس کے منصب میں داخل نہیں، اخلاق و معاشرت کے عقدوں کو سلجھانا اس کا کام نہیں۔ اس کے فرائض میں صرف یہ بات داخل ہے کہ یہ تعلیل و تسبیب کے قوانین دریافت کرے اور ان کی روشنی میں نئے نئے خوارق و معجزات کی تخلیق کرے۔

یہ ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے صرف انبیاء علیہم السلام پر عائد کی ہے کہ رشد و ہدایت کی مشعلوں کو فروزاں رکھیں، اور ہر ہر عہد میں لوگوں کو اس حقیقت سے باخبر رکھیں کہ روزمرہ کی انفرادی و اجتماعی زندگی میں کن اقدار کی

پیروی ضروری ہے۔

اس تجزیہ سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ دینیات کے بارہ میں گفتگو کا حق صرف مذہب کو ہے فلسفہ، تصوف یا سائنس کو نہیں۔

اور تحلیل و تجزیہ کی یہ صورت اگر صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اشعری کو محض اس بنا پر رجعت پسند قرار دینا غلط ہو گا کہ انھوں نے مسائل دینیہ کے اثبات میں عقل و ادراک کی بوقلمونیوں اور کرشمہ سازیوں کے بجائے استدلال کی بنیاد قرآن، سنت اور سلف کی تصریحات پر رکھی ہے۔ اس سلسلہ میں فیصلہ کن نکات دراصل دو ہیں،

۱۔ کیا الٰہیات کی گتھیوں کو سلجھانے کے لیے انھوں نے علاوہ کتاب و سنت اور سلف کی تصریحات کے مقدمات کو ترتیب دیے اور ان سے نتائج اخذ کرنے کا وہی متکلمانہ طریق اختیار کیا ہے جو اہل دانش کے حلقوں میں جانا پہچانا ہے، یا یہ طریق اس سے مختلف نوعیت کا حامل ہے؟

۲۔ تاریخی لحاظ سے کیا ان کے مدرسہ فکر نے عقل و شعور کے داعیوں کی پرورش کی ہے یا رجعت پسندی کی طرح ڈالی ہے۔ جہاں تک پہلے نکتہ کی وضاحت کا تعلق ہے "گوہر مراد" کے مصنف عبد الرزاق کی مندرجہ ذیل تصریح کافی سمجھی جائے گی جن کو سید امیر علی نے اشعری کی رجعت پسندی کے ثبوت میں بطور شہادت کے پیش کیا ہے۔ (عبد الرزاق کے بارہ میں یہ معلوم رہنا چاہیے کہ اشاعرہ کا بدترین دشمن ہے)

"اشاعرہ وہ پہلا گروہ ہے جس نے فلسفہ و دانش کے خلاف زہر اگلا تاہم اشعری نے جن ہتھیاروں سے فلسفہ پر حملہ کیا وہ منطق و فلسفہ ہی سے مستعار لیے گئے تھے [1]"

---

[1] سپرٹ آف اسلام ص ۴۵۳

جس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ اشاعرہ سے قطع نظر کم از کم اشعری نے جس اسلوب فکر سے کام لیا وہ بہر حال منطقی خصوصیات کا حامل تھا۔

اشعری پر رجعت پسندی کا الزام اس بنا پر عائد کیا گیا کہ انھوں نے فعل و ارادہ کے سلسلہ میں معتزلہ کے اس عقیدہ کو تسلیم نہیں کیا کہ انسانی ارادہ بالکل آزاد ہے اور یہ کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ ان کے ہم عصر ماتریدیہ نے بھی اسی وجہ سے انھیں ہدف عتاب ٹھہرایا ہے کہ ارادہ و فعل میں تعلق و رشتہ کی جس نوعیت کو اشعری نے 'کسب' سے تعبیر کیا ہے اس سے اختیار کے بجائے جبر و اضطرار کا پہلو زیادہ نمایاں ہے۔ اور تو اور ابن حزم اور علامہ ابن تیمیہ بھی نظریہ کسب کو جبر ہی کے مترادف قرار دیتے ہیں، اور جن لوگوں نے ان کے بارہ میں نسبتاً رعایت سے کام لیا ہے ان کا کہنا ہے کہ یہ عقیدہ جبر و اضطرار کا حامل نہ سہی ناقابل فہم اور حد درجہ مجمل ضرور ہے۔ اشعری کے متعلق اس آخری رائے کو اس درجہ قبول عام حاصل ہوا کہ یہ نظریہ گویا ہر ناقابل فہم تصور کے لیے نظام کے طفرہ کی طرح ایک طرح کی علامت بن گیا۔ اور لوگ بلا تکلف ہر عسیر الفہم چیز کے لیے کہنے لگے کہ یہ تو گویا اشعری کا نظریہ کسب ہے۔

لیکن کیا نظریہ کسب فی الواقع ناقابل فہم اور مجمل ہے، اور کیا حقیقتاً اس کے یہ معنی ہیں کہ انسانی ارادہ یا فعل ہر طرح کی منطقی و اخلاقی ذمہ داریوں سے بے نیاز ہے؟ سوال کی یہ نوعیت قدرے تفصیل چاہتی ہے۔ ہماری رائے میں یہ مسئلہ اتنا دوٹوک اور سادہ نہیں کہ اس کو معتزلہ کی طرح جبر و اختیار کے دو خانوں میں منحصر سمجھا جائے، اور خواہ مخواہ یہ فرض کر لیا جائے کہ انسان یا تو اپنے افعال کا خود خالق ہے اور یا پھر اس کے افعال کو کلاً ایک متعین سانچے میں ڈھالنے والی دوسری ذات ہے۔ فکر کے یہ دونوں انداز افراط و تفریط لیے ہوئے ہیں۔ ان میں نقطہ اعتدال یہ ہے کہ انسان بیک وقت جبر و اختیار کے دوگونہ اوصاف کا حامل ہے۔ اور یہی وہ نقطہ اعتدال ہے جس کی اشعری کے

کی اصطلاح سے تشریح کرنا چاہتے ہیں اس لیے کہ جبر و اختیار میں سرے سے نسبت تضاد پائی ہی نہیں جاتی چنانچہ صحیح تر تعبیر یہ ہے کہ اختیار ذہن کی جبری ساخت کا غیر جبری عمل ہے۔ یا تعلیم، تربیت اور ماحول و معاشرہ کے اضطرار کے خلاف ایک ارادی ردعمل ہے۔

سوال یہ ہے کہ معتزلہ نے انسان کو اپنے افعال کا خالق کیوں ٹھہرایا اس کے جواب میں ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ اس انتہاپسندانہ طرز فکر پر غالباً ان مناظروں نے ان کو اکسایا جو آئے دن ان میں اور "جبریہ" میں ہوتے رہتے تھے۔ معتزلہ دراصل یہ جتانا چاہتے تھے کہ انسان حریت ارادہ کے وصف سے پوری طرح متصف ہے، اس کے اعمال، سیرت اور افعال اس کے اپنے ہیں، اس کے پیدا کردہ ہیں لہذا ان کی ذمہ داری جبر و اضطرار کی کسی صورت پر ہرگز ڈالی نہیں جاسکتی۔

یقیناً معتزلہ نے انسانی ارادہ کو حریت و آزادی سے متصف قرار دے کر انسانیت و دین کی بڑی خدمت انجام دی ہے۔ لیکن جب یہ انسان کو اپنے افعال کا خالق کہتے ہیں تو اس پر اشعری بجا طور پر یہ پوچھتے ہیں کہ "کیا خالق دو ہیں۔ ایک انسان اور ایک اس کو پیدا کرنے والا خدا یا تخلیق و آفرینش صرف اللہ تعالیٰ کا خاصہ ہے۔" اگر معتزلہ کا موقف صحیح ہے تو اس پر چھپتا ہوا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں مجوسیت کے اس نظریہ کا کیا جواب دیا جائے گا کہ آلہہ دو ہیں اور اگر آلہہ دو نہیں ہیں، اور یقیناً دو نہیں ہیں، جیسا کہ نظریۂ توحید کا تقاضا ہے تو اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان اپنے اعمال کا خالق نہ رہے۔

اس سوال پر ایک اور زاویہ نظر سے غور کیجیے۔ دریافت طلب یہ بات ہے کہ کیا عمل و فعل کا تعلق ارادہ سے اس نوعیت کا ہے کہ اول الذکر کو آخر الذکر کی براہ راست تخلیق کہا جاسکے۔ اس مرحلہ پر مندرجہ ذیل دو اشکال حل کرنا ضروری ہیں۔

۱۔ کیا ارادہ بجائے خود آزاد اور مستقل بالذات شے ہے۔

۲۔ کیا عمل و فعل کو ظہور میں لانے کے لیے ارادہ ایک خاص نوعیت کی جسمانی ساخت کا محتاج نہیں۔

اس سلسلہ میں زیادہ کاوش کی حاجت نہیں۔ دونوں اشکال تجربہ کی روشنی میں آسانی سے حل ہو جاتے ہیں۔ فرض کیجیے آپ کسی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے کوئی متعین قدم اٹھانا چاہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ عمل و فعل کی اس نوعیت کا انتخاب یوں ہی یکایک اور بلاسبب نہیں ہوا بلکہ اس کے پیچھے تعلیم، ماحول، مزاج اور اس طرح کے ان گنت تاثرات کی باقاعدہ ایک تاریخ کارفرما ہے جو وقتاً فوقتاً ذہنی ردعمل کے طور پر خود بخود لاشعور میں مرتب ہوتی رہتی ہے۔ یہی وہ تاریخ ہے یا ان گنت اسباب ہیں جو آپ کے ارادہ کو متعین کرنے اور عمل کو ایک سانچے میں ڈھالنے میں ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔

اس وضاحت سے یہ نہ سمجھا جائے کہ ہم ارادہ کو مکانکی شے سمجھتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ اس میں بجائے خود اختراع یا اپج کی صلاحیتیں پائی نہیں جاتیں ہم جو کچھ کہنا چاہتے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ ارادہ میں اپج یا اختراع کی صلاحیتیں غیر مشروط، غیر مقید، یا مطلق نوعیت کی حامل نہیں۔ بلکہ ان کا اور تعلیل و سبب کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ ارادہ اسباب و علل کی ان گنت کڑیوں سے متاثر بھی ہوتا ہے، اور اپنی تخلیقی صلاحیتوں سے بہرہ مند بھی رہتا ہے یعنی جبر کے سانچوں میں ڈھلتا بھی ہے اور اختیار کے نئے نئے سانچوں کو ڈھالتا بھی ہے۔

ارادہ کی اس تشریح کے بعد اب عمل اور اقدام پر غور کیجیے جن کو آپ نے ایک متعین مقصد کے حصول کے لیے اختیار کیا۔ سوال یہ ہے کہ یہ عمل کیا ایک خاص طرح کی جسمانی ساخت کا مرہون منت نہیں۔ مثلاً جب آپ چل کھڑے ہوتے ہیں اور اس مقصد کی تکمیل کے لیے ہاتھ پاؤں کو حرکت میں لاتے ہیں تو غور طلب یہ بات ہے کیا یہ حرکت بالکل آزادانہ اور آپ سے آپ معرض ظہور میں آتی ہے یا اس کو

معرضِ ظہور میں لانے کے لیے کچھ شرائط ہیں جن کا پہلے سے پایا جانا ضروری ہے مثلاً یہ ضروری ہے کہ ذہن وارادہ کا تعلق اعضا وجوارح سے اس نوعیت کا ہو کہ یہ جب بھی کوئی حکم دے، اعضا وجوارح فوراً اس کی تعمیل کر سکیں۔ یہ بھی ضروری ہے کہ ان اعضا وجوارح میں طاقت، قدرت اور مناسب لوچ ہو یعنی بحیثیت مجموعی ان کی ہیئت ایسی ہو کہ ذہن وارادہ کے ارسال کردہ پیغام کو آسانی سے یہ عملی جامہ پہنا سکیں۔ ان کے علاوہ زمان ومکان کی کچھ مناسبتیں بھی ہیں جو کسی عمل کو بروئے کار لانے میں سازگار ثابت ہوتی ہیں۔

ظاہر ہے ان شرائط کو ہم نے پیدا کیا ہے اور نہ ان پر ہم کو قابو حاصل ہے۔ ان حالات میں اگر امام اشعری "اختیارِ مطلق" کے التباس سے بچنے کے لیے انسانی اعمال کو کسب سے تعبیر کرتے ہیں تو ان کو رجعت پسند یا حریت ارادہ کا مخالف کیوں قرار دیا جائے۔

نظریہ کسب کے بارہ میں یہ نکتہ اچھی طرح ذہن نشین رہنا چاہیے کہ اس کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ انسان اپنے اعمال کے اعتبار سے اخلاقی ذمہ داریوں سے بری ہے یا عند اللہ جواب دہ نہیں ہے۔ بلکہ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس کا اختیار وجبر مقید اور مشروط ہے، مطلق اور غیر مشروط نہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ان دونوں میں اس طرح کا ربط و ضبط پایا جاتا ہے کہ نہ تو ارادہ ہی اپنی حدود سے متجاوز ہو کر تخلیق و اختراع کی مسند پر بیٹھتا ہے اور نہ جبر اس کی طرفہ طرازیوں اور بلند پروازیوں میں حائل ہوتا ہے۔ فلسفہ و تصوف کی زبان میں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جبر و اختیار کے اس ربط و اتصال ہی سے وہ "انا" پیدا ہوتی ہے جو فکر و عمل کی ان ذمہ داریوں پر شاداں و فرحاں لبیک کہتی ہے جن پر زمین، آسمان اور پہاڑ بھی اپنی عظمت کے باوصف لبیک نہ

نہ کہہ سکے [1]۔ جبر و اختیار میں توازن اور ربط و ضبط کی یہ وہی صورت ہے جس کو لائبنیز پہلے سے طے شدہ ہم آہنگی (Pre-established Harmony) کی اصطلاح سے تعبیر کرتا ہے۔

رہی یہ بات کہ اشعری کا اسلوب استدلال کیسا ہے؟ کیا اس میں منطق و قیاس کی چاشنی پائی جاتی ہے اور کیا ان کے ہاں ترتیب مقدمات کا وہی جانا بوجھا انداز ہے جو متکلمین میں دائر و سائر ہے۔ اس حقیقت کو جاننے کے لیے زیادہ تحقیق و کاوش کی ضرورت نہیں۔ اسی جبر و اختیار کے مسئلہ پر اپنی مشہور تصنیف "اللمع" [2] میں انھوں نے جس نہج سے اظہار خیال کیا ہے اس پر سرسری نظر ڈال لینا ہی کافی ہے۔

اعمال کو اللہ تعالے نے پیدا کیا ہے، اس دعویٰ کو پہلے اس آیت سے ثابت کیا ہے،

واللہ خلقکم وما تعملون (احزاب: ٩٦)	حالانکہ تم کو اور جو کچھ تم کرتے (یا بناتے ہو) اس کو خدا ہی نے پیدا کیا ہے۔

پھر اس پر تعبیر و تشریح کے سلسلہ میں جو اعتراضات وارد ہوسکتے ہیں ان کا جواب دینے کے بعد یہ خالص عقلی دلیل پیش کی ہے،

الدلیل من القیاس علی خلق اعمال الناس انا وجدنا الکفر قبیحا فاسدا باطلا متناقضا خلافا لما خالف وجد الایمان	ہمارے اس دعویٰ پر کہ انسانی اعمال اللہ کے آفریدہ ہیں، انسان کے اپنے پیدا کردہ نہیں عقلی دلیل یہ ہے ہم دیکھتے ہیں کہ کفر اپنی فطرت میں برائی، فساد اور تناقض و

---

[1] قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے، انا عرضنا الامانۃ علی السموات والارض والجبال فابین ان یحملنہا واشفقن منہا وحملہا الانسان (احزاب ۷۲)

[2] مطبوعہ بیروت، مطبع کاتولیکیہ ص ۳۸۔

حسنا متعبا مولما ووجدنا الكافر
يقصده ويجهد نفسه الى ان يكون
الكفر حسنا حقا فيكون بخلاف
قصده .. ووجدنا الايمان لوشاء
المؤمن ان لا يكون متعبا مولما
ولا مرمضا لم يكن ذلك كائنا
على حسب مشيته وارادته و
قد علمنا ان الفعل لا يحدث على
حقيقته الا من محدث احدثه
عليها - لانه لو جاز ان يحدث
على حقيقته لا من محدث احدثه
على ما هو عليه لجاز ان يحدث
الشئ فعلا لا من محدث احدثه
فعلا فاما لم يجز ذالك صح انه لم
يحدث على حقيقته الا من محدث
احدثه على ما هو عليه وهو
قاصد الى ذلك لانه لو جاز حدوث
فعل على حقيقته لا من قاصد
لم نأمن ان تكون الافعال كلها
كذلك .... واذا كان هذا
هكذا فقد وجب ان يكون
للكفر باطلا قبيحا وهو قاصد
الى ذلك -

باطل چھپائے ہوئے ہے اور ایمان میں ایک
طرح کا حسن اور نکھار ہے ، اور اس کو قبول کرنے
اور ماننے میں لامحالہ تکالیف بھی برداشت کرنا
پڑتی ہیں - ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ کافر ہر چند
یہ چاہتا ہے کہ کفر میں حسن اور حقانیت
پیدا ہو جائے اور اس کے لیے مقدور بھر
کوشش بھی کرتا ہے ، لیکن اپنی کوشش اور
ارادہ کے باوجود کامیاب نہیں ہو پاتا - اسی
طرح اگر کوئی ایمان سے بہرہ مند شخص چاہے
کہ ایمان کی راہ میں تکالیف نہ برداشت کرنا
پڑیں تو اس کے بارہ میں اس کو بھی اس کی خواہش
کے مطابق کامیابی حاصل نہیں ہونے کی ! اس
کے ساتھ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ کوئی فعل بغیر
کسی محدث اور پیدا کرنے والے کے آپ
سے آپ ظہور میں نہیں آپاتا کیونکہ اگر اس
بات کو تسلیم کر لیں کہ کوئی فعل خود بخود ظہور میں
آسکتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ کوئی
شخص یا شے بغیر کسی محدث کے عدم سے نکل کر
لباس وجود میں آسکتی ہے اور چونکہ یہ ناممکن ہے
لہذا یہ جاننا پڑے گا کہ حقیقت کفر میں ان
خصوصیات کو ایک محدث نے پیدا کیا ہے
اور قصد و ارادہ سے پیدا کیا ہے - اس لیے
کہ اگر اس نتیجہ عقلی سے اتفاق نہ کیا جائے گا

> ہر ہر فعل کے لیے ایک محدث کی ضرورت ہے، جو چاہتا ہے کہ اس فعل کو ظہور میں لائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام نوع کے افعال کے بارہ میں فرض کرنا پڑے گا کہ وہ بغیر کسی پیدا کرنے والے کے آپ سے آپ وجود کے قالب میں ڈھل سکتے ہیں، اور اگر مقدمات کی یہ ترتیب صحیح ہے تو یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ کفر کو پیدا کرنے والا بھی ایک محدث مانا جائے جو اس کو ان قبیح اور باطل خصوصیات کے ساتھ پیدا کرے۔

اشعری دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگر جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں ہم اپنے اعمال کے خود خالق ہیں تو پھر اس چیز کو ہمارے دائرہ اختیار میں ہونا چاہیے کہ ہم کسی شے کی فطرت کو بدل سکیں۔ یعنی اگر ہم کفر میں سے تناقض و فساد کے عناصر نہیں نکال سکتے، اور یہ بھی ہمارے بس کی بات نہیں کہ اسلام قبول کریں اور اس کے لیے محن و تکالیف نہ برداشت کرنا پڑیں تو اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ہمارا اختیار صرف افعال کے اکتساب تک محدود ہے۔ ان کی فطرت و مزاج یا خصوصیات میں ادل بدل کرنا یا تخلیق سے کام لینا ہمارے اختیار میں نہیں۔

اس سلسلہ بحث کی آخری اور فیصلہ کن کڑی ہماری رائے میں ان کی ایک مختصر کتاب "استحسان الکلام فی علم الکلام"[1] ہے جس میں انھوں نے سوال و

---

[1] دائرۃ المعارف نظامیہ حیدرآباد سے ۱۳۲۳ھ میں شائع ہوئی

جواب کی صورت میں یہ بتایا ہے کہ علم الکلام کی دینی نقطۂ نظر سے کیا قدر و قیمت ہے۔ کچھ حلقے اس کو محض اس بنا پر بدعت قرار دیتے تھے کہ اس کے مسائل و مباحث بعینہ آں حضرت سے مروی نہیں ہیں۔ آپ نے اس کے جواب میں لکھا ہے" آخر نذور، وصایا، عتق اور مناسخات کی وہ تفصیلات کب آں حضرت سے مروی ہیں جن کو مالک، شافعی اور ابو حنیفہ نے فقہ میں بحث و نظر کا موضوع ٹھہرایا ہے۔" کیا اس تصریح کے بعد بھی یہ کہا جائے گا کہ امام ابو الحسن اشعری نے متکلمانہ رجحانات کی مخالفت کر کے رجعت پسندی کا ثبوت دیا ہے۔

آیئے عنان توجہ کو ہم اس دوسرے نکتہ کی طرف موڑیں" کیا تاریخی لحاظ سے ان کے مدرسہ فکر نے عقل و شعور کے داعیوں کی پرورش کا اہتمام کیا ہے یا رجعت پسندی کی طرح ڈالی ہے۔" اس نکتہ کے بارہ میں ہمیں کچھ زیادہ نہیں کہنا ہے پہلے ہی قدم پر ہم اعتراف کیے لیتے ہیں کہ چوتھی اور پانچویں صدی میں حشویہ نے مسئلہ صفات کو بڑے ہی بھونڈے انداز میں پیش کیا جس سے بجا طور پر اس شبہ کو تقویت پہنچتی ہے کہ اسلام نے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں جو تصور پیش کیا ہے اس میں علاوہ بشریت کے جسمانیت کے لوازم بھی پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ متاخرین حنابلہ میں اہوازی کے ہم نوا ایسے لوگوں کا پتہ چلتا ہے جنھوں نے اس نوع کے خیالات کا اظہار کیا اور جان بوجھ کر اللہ تعالیٰ کی طرف ایسی باتیں منسوب کیں جو قطعی اس کے شایان شان نہ تھیں لیکن ان کی حیثیت امت میں شواذ کی ہے۔ جمہور اہل السنت نے اس رجحان کی کبھی حمایت نہیں کی۔ یہی وجہ ہے نظام الملک کے زمانہ میں جب ان لوگوں کی حرکتیں حد سے بڑھیں تو علماء کے ایک نہایت سنجیدہ اور مقتدر گروہ نے ایک محضر نامے میں باقاعدہ اس کے خلاف احتجاج کیا اور بتایا کہ اسلام ہرگز اس انداز فکر کی حمایت نہیں کرتا۔

اس سلسلہ کا اہم سوال یہ ہے حشویہ کے ہفوات کی ذمہ داری اشاعرہ پر کیوں ڈالی جائے جب کہ اس مدرسہ فکر سے جن لوگوں نے استفادہ کیا ان میں باقلانی، ابن فورک، اسفرائینی، قشیری، شیخ الحرمین علامہ جوینی اور غزالی ایسے یگانۂ روزگار اہل دانش پائے جاتے ہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ رجعت پسندی کی عقیم کوکھ سے ایسی ایسی نابغہ اور عظیم الشان شخصیتیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ کیا جہل و نادانی کی آغوش سے علم و عرفان کا آفتاب کبھی طلوع ہوا ہے، اور فکر و نظر کی پستیوں نے فلسفہ و حکمت کی بلندیوں کو کبھی ابھارا ہے۔ اگر جواب نفی میں ہے، تو پھر رجعت پسندی کے بس کا یہ روگ کب ہے کہ ایسے ایسے بلند مرتبہ حضرات کی تخلیق کر سکے۔ جن میں کا ایک ایک فرد بجائے خود علم و فضل کا پہاڑ اور سمندر رہے۔

بحث نے اچھا خاصا طول کھینچا ہے لیکن اس کے باوجود یہ ضروری ہے کہ ہم سارٹن کے اس اعتراض کا مختصر جواب ضرور دیں کہ اشعری نے صفات کے مسئلہ میں بشریاتی تصورات کی حمایت کر کے رجعت پسندی کا ثبوت دیا ہے۔ منطقی طور پر اس اعتراض کے دو حصے ہیں۔ ایک یہ کہ اشعری نے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں جن صفات کو مانا ہے، وہ بشریت و جسمانیت کے پہلو لیے ہوئے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کو بشری صفات سے متصف گردانا رجعت پسندی کے مترادف ہے۔

جہاں تک اعتراض کے پہلے حصہ کا تعلق ہے، ہمیں اعتراف ہے کہ اشعری نے دوسرے ائمہ اہل السنت کی طرح اللہ تعالیٰ کے لیے یدین، وجہ، اور عینین کے وجود کو تسلیم کیا ہے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ان کو بلاکیف مانا جائے، یا ان کے اپنے الفاظ میں یوں کہنا چاہیے۔ ولا نسئل کیف یعنی ان صفات کا اثبات تو مسلّم ہے مگر کیف کے جواب میں انسان کچھ کہنے کا مجاز نہیں اور ان کی رائے میں جب کسی ایسی صفت سے متعلق بلاکیف کہہ دیا جائے جس

میں بظاہر جسمانیت و بشریت کا کوئی شائبہ پایا جاتا ہے تو تنزیہ کا تقاضا بہرحال پورا ہو جاتا ہے۔

ہمارے نزدیک علامہ اشعری کے اس موقف میں ایک طرح کا التباس پایا جاتا ہے، کیونکہ جب ہم اللہ تعالیٰ کے 'یدین' یا 'وجہ' کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے ایک طرح کی جسمانیت و عضویت بہرحال تسلیم کرتے ہیں، اور بلا کیف کہہ دینے سے جسمانیت و عضویت کی اس نوعیت کی نفی نہیں ہو پاتی بلکہ اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے 'یدین' اور 'وجہ' کے جس انداز کو ہم تسلیم کرتے ہیں وہ صرف اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہے اور کوئی انسان یا ذی حیات وجود اس میں اس کا شریک اور ساجھی نہیں اس لیے کہ اگر یدین اور وجہ کو بلا کیف قرار دینے سے عضویت و جسمانیت کی فی الواقع نفی ہو جاتی ہو تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان الفاظ کے حقیقی اور مجازی معنوں میں فرق ہی کیا ہے۔ جب کہ دونوں کا اطلاق بہرحال ان ہاتھوں اور اس چہرہ پر نہیں ہوتا جس سے کہ انسانی علم آشنا ہے۔ ظاہر ہے کہ تعبیر کی اس صورت میں حقیقت و مجاز میں فرق صرف لفظی رہ جاتا ہے۔

علاوہ ازیں اس پیرایۂ بیان میں ہمارے نزدیک جو بنیادی تسامح ہے وہ یہ ہے کہ تشبیہ و جسمانیت کے تقاضے تو اس میں واضح ہیں۔ مگر تنزیہ مجمل ہے حالانکہ امام تشبیہ و جسمانیت کے ان پہلوؤں کو تسلیم نہیں کرتے یہی وجہ ہے انھوں نے تجسیم کے رد میں باقاعدہ دو رسالے لکھے ہیں، جن کا ذکر ان کی تصنیفی مساعی کے ضمن میں آئے گا۔ اعتراض کے دوسرے حصہ سے ہم اس بنا پر متفق نہیں کہ ہمارے نزدیک کسی شخص کے رجعت پسند ہونے کا اظہار اس بات میں نہیں کہ اس نے بحث و تمحیص میں کیا نتائج اخذ کیے ہیں بلکہ اس میں ہے کہ اس نے بحث و تمحیص میں کیا اسلوب اختیار کیا ہے۔ اور ہم گذشتہ اوراق میں بتا چکے ہیں کہ جہاں تک کسی مسئلہ کی وضاحت و

اثبات کا تعلق ہے علامہ اشعری کا انداز متکلمین کے جانے بوجھے عقلی انداز سے ہرگز مختلف نہیں۔ زیادہ اطمینان کے لیے علامہ کی کتاب 'الابانۃ' اور 'اللمع' کو ایک نظر دیکھ لینا چاہیے۔ آخر میں اصل کتاب کے بارہ میں ہمیں چند الفاظ کہنا ہیں۔

مقالات کے نام سے علامہ کی تین کتابیں ہیں۔ مقالات غیر الاسلامیین 'جمل المقالات' اور 'مقالات الاسلامیین'۔ پہلی دو کتابیں ملاحدہ کی آراء' اقوال پر مشتمل ہیں۔ اور 'مقالات الاسلامیین' جس کے ترجمے کی سعادت ہمیں نصیب ہوئی ہے۔ ان تمام مدارس فکر کے خیالات وافکار کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے جو چوتھی صدی کے اوائل تک مسلمانوں میں اختلاف و افتراق اور نزاع وبحث کا باعث بنے رہے۔ مقالات سے پہلے بھی اس انداز کی کئی کتابیں لکھی گئیں جیسا کہ خود حضرت الامام نے تصریح کی ہے لیکن اس لحاظ سے اس موضوع پر یہ پہلی کتاب ہے کہ جس تفصیل، جس احتیاط، اور غیر جانبداری سے انھوں نے مذاہب وآراء کا تذکرہ کیا ہے اس کی مثال دوسروں کے ہاں نہیں ملتی۔ یوں اس موضوع پر مسعودی، بغدادی، ابن حزم، اور شہرستانی کی مساعی بھی کم اہم نہیں۔

مقالات کے دو مطبوعہ نسخے رائج ہیں۔ ایک وہ ہے جو ۱۹۲۹ء میں استنبول سے ریٹر (Ritter) کی تحقیق وتصحیح کے ساتھ منظر عام پر آیا۔ دوسرے نسخے کو محمد محی الدین عبدالحمید نے تحقیق وتنقیح کے بعد ۱۹۵۰ء میں قاہرہ سے شائع کیا۔ دونوں نسخوں میں کہیں کہیں الفاظ وحروف کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہم نے ترجمہ کرتے وقت عموماً دوسرے نسخہ کو مدنظر رکھا ہے۔ مقالات چونکہ سپاٹ اور غیر اصطلاحی اسلوب بیان کی حامل کتاب ہے اس لیے اس میں کہیں کہیں اظہار مطالب میں شدید نوعیت کا اغلاق پیدا ہو گیا ہے، ہم نے مقدور بھر کوشش کی ہے کہ ترجمہ میں کم از کم اغلاق کی یہ صورت باقی

نہ رہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ مدارس فکر، اور خیالات و افکار کی بوقلمونی کن معانی اور مطالب کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ اور ان کی علمی و تہذیبی اہمیت کیا ہے۔ دو لفظوں میں اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر ہم پاکستان میں علم و فن کی ایک نئی تاریخ مرتب کرنا چاہتے ہیں تو ضروری ہے کہ ہم اپنے اسلاف کے علمی ورثہ کو جانیں۔ اور یہ معلوم کریں کہ ان بزرگوں نے ماضی میں معرفت و ادراک کے قافلوں کو کہاں چھوڑا تھا۔ ان کی فکری تگ و تاز نے کلام، فلسفہ، اور دانش و حکمت کے کیا کیا دبستاں سجائے تھے اور ان کی نگاہ دوررس اور خیال رسا نے طبیعیات، نفسیات اور فلکیات کے کن کن حقائق کو پالینے کی کوشش کی تھی۔ ماضی کی تابش و ضو سے ذہنوں کو آراستہ کیے بغیر ہم کسی ایسے حال یا مستقبل کا خواب نہیں دیکھ سکتے جس کو ہم دوسروں کے سامنے فخر کے ساتھ پیش کر سکیں۔

مزید برآں اگر ہمیں پاکستان میں ایک ایسی تہذیب کو رواج دینا ہے، اور ایسی تہذیب کو جلا بخشنا ہے۔ جس کو ہر لحاظ سے ہم اسلامی کہہ سکیں، تو پھر ضروری ہو جاتا ہے کہ عصر حاضر کے علمی و تہذیبی تقاضوں کے پہلو بہ پہلو ہم اسلامی فکر کے ارتقار کا بھی بدقت نظر جائزہ لیں، اور دیکھیں کہ ہماری تاریخ میں کون صالح صحت مند اور ترقی پذیر رجحانات ایسے ہیں جنھیں ہمیں اپنا لینا چاہیے، اور کون فاسد، غلط اور آگے نہ بڑھنے والے رجحانات ہیں جن سے بہر حال دامن کشاں رہنا چاہیے۔ ہماری رائے میں "مقالات الاسلامیین" اس اعتبار سے نہایت اہم کتاب ہے۔ اس سے نہایت آسانی کے ساتھ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماضی میں ہمارے حکما، متکلمین، اور دانشوروں نے علم و تحقیق کے کن کن نئے جزیروں کو دریافت کیا تھا، اور بغیر تجربی علوم سے تعرض کیے صرف خیال و فکر ہی کے بل پر علم و آگہی کی کن کن طرفہ طرازیوں کو جنم دیا تھا

"مقالات الاسلامیین" دراصل ایک موسوعہ ہے جس میں ان تمام لوگوں کے افکار و آراء یا معتقدات کی تفصیل بیان کی گئی ہے جنھوں نے کسی نہ کسی حد تک کسی اشکال کے بارہ میں گفتگو کی یا اس کے حل و کشود کے لیے کوئی رائے پیش کی۔

مزید برآں اس کتاب میں ایسے ایسے عجیب و غریب گروہوں کا ذکر بھی ہے جنھوں نے ضلالت و گمراہی، یا فکری و اعتقادی ارتداد کی آخری حدوں کو چھو لیا۔ ظاہر ہے کہ اس نوع کے افکار صرف چند قبائل یا افراد ہی تک محدود رہے۔ جمہور اہل السنت کا ضمیر و وجدان بحمداللہ ان سے نہ صرف بالکل غیر متاثر رہا۔ بلکہ ان کے ائمہ و مجتہدین نے ہر ہر دور میں کوشش کی کہ فکر و نظر کی تمام گمراہیوں کے مقابلہ میں اسلامی موقف کی وضاحت و تعیین کا سلسلہ جاری رہے اور کسی زمانے میں بھی لوگ اسلام کے آفتاب ہدایت کی ضیا رافروزیوں سے محروم نہ ہونے پائیں۔ علامہ ابوالحسن کی ذات گرامی اسی سلسلۃ الذہب کی ایک درخشاں کڑی ہے۔ انھوں نے اعتزال و جہمیت کے خلاف کیا کچھ کیا۔ تعقل پرستی، ثنویت اور دہریت کے کس کس محاذ پر داد شجاعت دی۔ اس کا اندازہ ان کی گراں قدر تصنیفات سے لگائیے جس کو ہم آئندہ صفحات میں درج کر رہے ہیں۔

اشعری کی تصنیفات بحوالہ العمد[1]

نوٹ: اس فہرست کی ترتیب میں ہم نے تبیین کے علاوہ میکارتھی کی فہرست کو بھی سامنے رکھا ہے۔

۱۔ الفصول: اس میں ملاحدہ کا رد ہے، فلاسفہ کے بعض نظریات کی تردید ہے اور حکماء طبیعیین، دہریہ، مشبہہ اور ان لوگوں کے عقائد کا بطلان ہے جو قدم زمانہ کے قائل ہیں۔ اس میں براہمہ، یہود، نصاریٰ اور مجوس کے غلط افکار و تصورات سے بھی تعرض کیا گیا ہے۔ یہ ضخیم کتاب ہے جو بارہ جلدوں پر مشتمل ہے۔

۲۔ الموجز: یہ بھی ایک ضخیم کتاب ہے جو بارہ جلدوں کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ اس میں ان تمام متبدعانہ عقائد کی تردید ہے جن کو مسلم یا غیر مسلم حضرات نے پھیلایا آخری کتاب میں مسئلہ امامت پر بحث ہے۔ اس میں ثابت کیا گیا ہے کہ حضرت ابوبکر کی خلافت برحق تھی۔ اور یہ کہ خلافت کا تعلق نص سے نہیں۔ نیز یہ کہ اس عقیدہ کے لیے کوئی وجہ جواز پائی نہیں جاتی کہ ہر ہر دور میں ایک امام معصوم کا وجود ضروری ہے۔

اور یہ عجیب اتفاق ہے کہ باقلانی نے تمہید میں، الجوینی نے ارشاد میں، اور غزالی نے اختصار میں اس مسئلہ کو کتاب کے آخری اوراق ہی میں جگہ دی ہے۔ غالباً اس لیے کہ بقول الجوینی کے اس مسئلہ کا تعلق اصول اعتقاد سے نہیں ہے، فروع اجتہاد سے ہے۔

[1] اسہ مصنف کی اپنی کتاب ہے جس میں انھوں نے اپنی جملہ تصنیفات کا ذکر کیا ہے۔

۳۔ **خلق الاعمال**: اس میں معتزلہ اور قدریہ کے ان دلائل باردہ کا توڑ ہے جس میں کہ انھوں نے خلق اعمال کے غلط عقیدہ کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے

۴۔ **کتاب الاستطاعۃ**: اس میں معتزلہ کے اس تصور کی تردید ہے کہ استطاعت فعل سے پہلے پائی جاتی ہے۔ یہ ایک ضخیم کتاب ہے۔

۵۔ **کتاب الصفات**: یہ بھی ایک ضخیم تصنیف ہے۔ اس میں معتزلہ اور جہمیہ کے ان عقائد کی تردید ہے، جن کا منشار اللہ تعالیٰ کے علم، قدرت اور تمام صفات کی نفی کرنا ہے۔ اس میں معتزلہ اور جہمیہ کے تمام فرقوں کے بارہ میں تفصیلات درج ہیں۔ خصوصیت سے ابوالہذیل معمر، نظام، فوطی اور ان سب لوگوں کے خیالات کا ابطال ہے جو قدم عالم کے قائل ہیں۔ اس میں اثبات صفات سے متعلق متعدد بحثیں ہیں۔ مثلاً یہ کہ اللہ کے لیے 'وجہ' اور 'یدین' ایسی صفات ثابت ہیں۔ یا یہ کہ اللہ تعالیٰ عرش پر استوار پذیر ہے۔ اس میں الفاشی کے تصور صفات کی بھی تردید کی گئی ہے۔

۶۔ **کتاب فی جواز رویۃ اللہ بالابصار**: اس میں معتزلہ کے ان جملہ دلائل کی تردید ہے، جن میں انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حضرت حق کا دیدار ان آنکھوں سے ممکن نہیں۔

۷۔ **کتاب اختلاف الناس فی الاسمار والاحکام والخاص والعام**: ایک ضخیم کتاب ہے جس میں اسماء و احکام کی وضاحت کی گئی ہے، اور یہ بتایا گیا ہے، خاص کی کیا تعریف ہے، عام کسے کہتے ہیں، اور ان کے احکام و مسائل کی نوعیت کیا ہے۔

۸۔ **کتاب فی الرد علی المجسمہ**: اس میں ان لوگوں کی تردید ہے، جو اللہ تعالیٰ کے بارہ میں بشریاتی (Anthropomorphist) تصور رکھتے ہیں۔

۹۔ **کتاب فی الجسم**: اس میں اس حقیقت کی وضاحت کی گئی ہے کہ معتزلہ کے اصولوں کے مطابق جسمیت سے متعلق جو اشکالات پیدا ہوتے ہیں،

ان کا جواب ممکن نہیں۔ یہی نہیں اس میں ثابت کیا گیا ہے کہ مسئلہ صفات کو جس رنگ میں پیش کرتے ہیں اس سے جسمیت کے لوازم قطعی لازم آتے ہیں

۱۰ قیام البرہان فی الرد علیٰ اہل الزیغ والطغیان: اس میں قریب قریب وہی بحثیں ہیں جو 'الموجز' میں ہیں۔

۱۱۔ اللمع فی الرد علیٰ اہل الزیغ والبدع: یہ نہایت لطیف کتاب ہے۔ اس میں بطریق قیاس واستدلال ثابت کیا گیا ہے، کہ اعتزال وجہمیت نے جن عقائد کو پیش کیا ہے وہ غلط ہیں۔ میکارتھی (Richard McCarthy S.J. Mad Philcoxon) نے اس کو تحقیق وتصحیح کے بعد انگریزی قالب میں ڈھالا ہے۔ اور اس پر نہایت مفید مقدمہ اور تعلیقات کا اضافہ کیا ہے۔

۱۲۔ اللمع الکبیر: اس میں ایضاح برہان کی کوشش کی گئی ہے۔

۱۳۔ اللمع الصغیر: اس کو اللمع الکبیر کی گویا تمہید سمجھنا چاہیے۔

۱۴۔ الشرح والتفصیل فی الرد علیٰ اہل الافک والتضلیل: اس کا تعلق دراصل علم الکلام کے متعلمین سے ہے۔

۱۵۔ ایک اختصار: اس میں شرح والتفصیل کے مسائل کو سمجھنے کے لیے ابتدائی اصولوں کی وضاحت کی گئی ہے۔

۱۶۔ ایک اہم کتاب: اس کتاب کا موضوع الجبائی کی مشہور کتاب 'الاصول' کی تردید ہے۔ اس میں مصنف نے دلائل وبراہین سے معتزلہ کی ابلہ فریبیوں کا پردہ چاک کیا ہے۔

۱۷۔ ایک اور اہم کتاب: اس کا موضوع 'نقض تاویل الدولۃ' کا جواب ہے۔ اس میں ان تمام شبہات کا جواب ہے جن کو البلخی نے پیش کیا ہے، اور خود معتزلہ کے دلائل کی روشنی میں ان کے اس موقف کی تردید کی ہے جو انھوں نے صفات کے بارہ میں اختیار کیا ہے۔

۱۸۔ مقالات المسلمین : اس میں مسلمانوں کے ان تمام عقائد و اختلافات کا ذکر ہے جن کو فکر و نظر کی بوقلمونیوں نے جنم دیا۔ غالباً یہ "مقالات الاسلامیین" ہی کا دوسرا نام ہے۔ اس کو اردو میں ڈھالنے کی ہمیں سعادت حاصل ہوئی ہے۔

۱۹۔ جمل المقالات : اس میں موحدین اور ملاحدہ کے جملہ عقائد کی تفصیل ہے

۲۰۔ الجوابات فی الصفات عن مسائل اہل الزیغ والشبہات : اس میں مصنف نے اپنی ہی ایک کتاب کی تردید کی ہے جس میں پہلے معتزلہ کی تائید میں دلائل فراہم کیے گئے تھے۔ مصنف کا کہنا ہے کہ یہ دلائل اتنے معقول تھے کہ معتزلہ کی کتابوں میں ان کی نظیر نہیں پائی جاتی۔ لیکن جب اللہ نے ہمیں راہ راست پر ڈال دیا تو ان کا ابطال ضروری ہو گیا۔

۲۱۔ کتاب علی ابن الراوندی فی الصفات والقرآن : اس میں مشہور ملحد ابن الراوندی کے خیالات کی تردید ہے۔

۲۲۔ القامع لکتاب الخالدی فی الارادۃ۔ اس میں خالدی کے اس ملحدانہ عقیدہ کی تردید ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ حادث ہے اور یہ کہ ایسی چیزیں وجود میں آئیں جو اس کی مشیت میں داخل نہ تھیں، اور یہ کہ اس نے جن کو چاہا کہ وہ لباس وجود میں آئیں، وہی سطح وجود پر نہ ابھر سکیں۔

۲۳۔ ایک کتاب : اس میں خالدی کی ایک کتاب کا رد مرقوم ہے جو اس نے قرآن اور صفات کے بارہ میں لکھی۔

۲۴۔ الدافع للمہذب : یہ خالدی کی کتاب مہذب کا جواب ہے۔

۲۵۔ ایک کتاب : اس میں خالدی کے اس دعوی کی تردید ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ان آنکھوں سے نہیں دیکھا جا سکتا۔

۲۶۔ ایک کتاب : یہ کتاب خالدی کی ایک کتاب کے جواب میں ہے جس میں اس نے خلق اعمال کی نفی کی ہے، اور تمام اعمال کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب

کیا ہے۔

۲۷۔ **ایک کتاب:** اس میں بلخی کی کتاب پر ایراد ہے۔ جس میں اس نے دعویٰ کیا ہے کہ اس نے جدل و مناظرہ میں ابن الراوندی کی غلطیوں کی اصلاح کی ہے

۲۸۔ **کتاب فی الاستشہاد:** اس میں معتزلہ کے اس اسلوب استدلال کی تردید ہے کہ غائب کو شاہد پر قیاس کرنا چاہیے۔ اشعری نے بتایا ہے کہ اس انداز استدلال کی رو سے اللہ تعالیٰ کی صفات مثل علم اور قدرت وغیرہ کا اثبات سخت دشوار ہے۔

اسمنانی نے اپنی کتاب البیان عن اصول الامام میں معتزلہ کے اس اصول کو فاسد اور بنیادی طور پر غلط قرار دیا ہے کہ محسوسات و شواہد کی بنا پر غائب یا اس ذات کے بارہ میں کوئی فیصلہ کیا جائے جو حدود و ادراک سے بالا ہے۔

۲۹۔ **المختصر فی التوحید والقدر:** اس میں علم القدر کے متعدد ابواب سے تعرض کیا گیا ہے۔ مثلاً یہ کہ دیدار حق ممکن ہے۔ یا یہ کہ اللہ کی صفات ثابت شدہ ہیں۔ قدر کے بارہ میں جملہ مسائل کا ذکر ہے۔ تولد (علل ثانویہ) کی بحث ہے۔ اللہ تعالیٰ کے حق میں تجزء و تجوہر کی نسبت صحیح ہے یا نہیں۔ اس پر گفتگو ہے اور ایسے ایسے سوالات زیر بحث لائے گئے ہیں کہ معتزلہ جن کے جواب سے نہایت درجہ زچ ہوتے ہیں۔ چنانچہ نہ تو ان سے عہدہ برآ ہوتے ہیں اور نہ فرار ہی کی کوئی راہ ان کو سوجھتی ہے۔

۳۰۔ **کتاب فی شرح ادب الجدل۔** اس میں آداب مناظرہ سے متعلق تفصیلات ہیں۔

۳۱۔ **کتاب الطبریین۔** اس میں متعدد مسائل کے بارہ میں متعدد بحثیں ہیں۔

۳۲۔ **جواب الخراسانیہ:** اس میں متعدد سوالات کے جوابات ہیں۔

۳۳۔ **کتاب الارجانیین۔** یہ علم الکلام کے گوناگوں مسائل پر مشتمل ہے۔

۴۴۔ **السیرافیین** : اس میں بوقلموں کلامی مسائل سے تعرض کیا گیا ہے۔
۳۵۔ **جواب العمانیین** : اس میں علم الکلام کے بعض مسائل کا تذکرہ ہے۔
۳۶۔ **جواب الجرجانیین** : یہ کتاب ان سوالات وجوابات پر مشتمل ہے جو ہمارے اور معتزلہ کے مابین زیر بحث رہے۔
۳۷۔ **جواب الدمشقیین** : یہ علم الکلام کے لطائف کے بارہ میں ایک کتاب ہے۔
۳۸۔ **جواب الواسطیین** : یہ کتاب علم الکلام کے متعدد گوشوں پر مشتمل ہے۔
۳۹۔ **جوابات الرامہرمزیین** : بعض معتزلہ نے رامہرمز سے سوالات کی ایک فہرست بھیجی تھی۔ اس میں اشعری نے ان کا جواب لکھا ہے۔
۴۰۔ **المسائل المنثورۃ البغدادیہ** : اس میں بحث ونظر کی ان مجالس کا ذکر ہے جن میں ائمہ معتزلہ نے حصہ لیا۔
۴۱۔ **المنتخل** : ان مسائل کا مجموعہ جو علماء بصرہ اور ہمارے درمیان زیر بحث رہے۔
۴۲۔ **الفنون** : اس میں ملاحدہ کا رد کیا گیا ہے۔
۴۳۔ **کتاب النوادر** : یہ علم الکلام کے دقائق پر مشتمل ہے۔
۴۴۔ **الادراک** : یہ علم الکلام کے متعدد لطائف کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے۔
۴۵۔ **الرد علی الاسکافی** : اس میں الاسکافی کی کتاب "اللطیف" کا رد کیا گیا ہے۔
۴۶۔ **ایک کتاب** : اس میں علم الکلام کے ان نازک مسائل اور دقائق سے تعرض کیا گیا ہے جن کو عباد بن سلیمان نے پیش کیا۔
۴۷۔ **ایک کتاب** : یہ علی بن عیسیٰ کی ایک کتاب کے رد پر مشتمل ہے۔
۴۸۔ **المختزن** : اس کتاب میں مصنف نے مخالفین کے ان اشکالات کا محض اللہ کی مدد اور توفیق سے جواب دیا ہے، جو ان کے مسلک کی بنا پر پیدا

ہوتے ہیں۔ یہ اشکالات ایسے ہیں کہ نہ تو کبھی ان لوگوں نے مصنف کے سامنے ان کا تذکرہ کیا ہے اور نہ ان کی کتابوں میں یہ درج ہی کیا ہے۔

۴۹۔ **ایک کتاب**: اس کتاب میں مصنف نے اپنی ہی ایک کتاب کا رد لکھا ہے۔ جس کا موضوع یہ تھا کہ اشیاء معدوم ہونے کے بعد بھی اشیا رہی رہتی ہیں۔ مصنف کا کہنا ہے کہ میرا یہ مسلک نہیں رہا۔

۵۰۔ **ایک کتاب**: اس میں یہ بحث ہے کہ احکام میں اجتہاد کی کب اور کن شرائط کے ماتحت اجازت ہے۔

۵۱۔ **ایک کتاب**: اس کتاب میں اس حقیقت کا اظہار ہے کہ قیاس کا تعلق قرآن کی ان دلالات سے ہے جو ظاہر ہیں۔

۵۲۔ **کتاب فی المعارف**: اس میں معارف و دقائق علم پر لطیف بحث کی گئی ہے۔

۵۳۔ **کتاب فی الاخبار و تخصیصها**: اس میں اخبار اور ان کے مواقع تخصیص سے تعرض کیا گیا ہے۔

نوٹ: تخصیص اصول کی ایک اصطلاح ہے جس کو میکارتھی غلط سمجھے ہیں۔

۵۴۔ **الفنون**: اس میں علم الکلام کے متعدد مباحث ہیں، اور یہ اس کتاب "فنون" سے مختلف شے ہے جس میں ملاحدہ کی تردید کی گئی ہے۔

۵۵۔ **جواب المصریین**: اس میں بہت سے کلامی مسائل بیان کیے گئے ہیں۔

۵۶ **ایک کتاب**: اس میں ہم نے یہ ثابت کیا ہے کہ کسی شئے کی انجام دہی میں عاجز ہونے کے یہ معنی نہیں کہ اس کی ضد کے معاملہ میں بھی یہ عجز قائم رہے۔ اور یہ کہ عجز کا تعلق شئے موجود سے ہے، معدوم سے نہیں۔ اس دعویٰ کو ثابت کر کے ہم نے اپنے ان ہم نوا دوستوں کی مدد کی ہے،

جنھوں نے اس دعویٰ کو پیش کیا ہے۔

۵۷۔ **المسائل علیٰ اہل التثنیۃ** : اس میں ثنویت (DUALISM.) کے حامیوں سے کچھ سوالات پوچھے گئے ہیں۔

۵۸۔ **ایک کتاب** : اس میں مصنف نے دہریہ کے ان جملہ اعتراضات کا شافی جواب دیا ہے جو موحدین کے ان عقائد پر انھوں نے وارد کیے ہیں مثلاً یہ کہ حوادث عالم آپ سے آپ وجود میں نہیں آتے بلکہ ان کو پیدا کرنے والی ایک ذات ہے۔ مصنف نے اس میں جواب کا جو انداز اختیار کیا ہے وہ ہر طالب ہدایت کے لیے موثر ثابت ہو سکتا ہے۔ اس میں قدم اجسام کے بارہ میں دہریہ کے دلائل واہیہ کا بھی رد کیا گیا ہے۔ یہ کتاب مصنف کی اس کتاب سے مختلف ہے جس کا نام الاستقصار لجمیع اعتراض الدہریاین وسائر اصناف الملحدین ہے۔

۵۹۔ **ایک کتاب** : اس میں دہریہ کے اس عقیدہ کی تردید کی گئی ہے کہ اجسام قدیم ہیں۔ تردید کی بنا اس دلیل پر ہے کہ کوئی شے اسی وقت حدوث پذیر ہو سکتی ہے جب کہ اس کو کوئی محدث براہِ راست پیدا کرے۔ یا وہ کسی دوسری علت کی رہین منت ہو۔

۶۰۔ **ایک کتاب** : اس میں عقائد سے متعلق داؤد بن علی اصفہانی کے موقف کی تردید کی گئی ہے۔

۶۱۔ **تفسیر القرآن** : اس میں الجبائی، اور البلخی کے ان مزخرفات کی تردید مرقوم ہے جو انھوں نے تفسیر کے نام سے پیش کیے۔ معلوم ہوتا ہے یہ تفسیر المختزن سے مختلف شے ہے۔

۶۲۔ **زیادات النوادر** : مضمون نام سے ظاہر ہے۔ اس میں نوادر کی وضاحت میں کچھ اضافے کیے گئے ہیں۔

۶۳۔ **جوابات اہل فارس** : اس میں فارس کے کچھ لوگوں کے سوالات کے

جوابات درج ہیں۔

۶۴۔ **ایک کتاب:** اس میں ان دہریہ کا رد ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ موت تقاضائے طبعی کا نتیجہ ہے۔ اس میں مصنف نے ان توہمات کا تجزیہ کیا ہے۔

۶۵۔ **کتاب الرؤیتہ:** الجبائی نے اپنی مختلف کتابوں میں مصنف پر جو اعتراضات کیے ہیں، محمد بن عمر الصمیری نے بر سبیل روایت ان کو مصنف تک پہنچایا ہے۔ اس کتاب میں ان کا مفصل جواب درج ہے۔ اس میں بتلایا گیا ہے کہ اس کے پیش کردہ اعتراضات میں فساد اور خلل کی کیا کیا صورتیں رونما ہیں۔

۶۶۔ **الجوہر فی الرد علیٰ اہل الزیغ والمنکر:** اس میں ملاحدہ اور اباحیہ کی تردید کی گئی ہے۔

۶۷۔ **ایک کتاب:** اس میں الجبائی کی ایک کتاب کا رد ہے، جس میں اس نے نظر و استدلال کے پیمانوں سے بحث کی ہے۔

۶۸۔ **ادب الجدل:** اس میں بحث و مناظرہ سے متعلق قواعد و آداب کی تشریح مذکور ہے۔

۶۹۔ **کتاب فی مقالات الفلاسفہ خاصتہ:** یہ کتاب حکماء کے عقائد و افکار کی خصوصی تشریح پر مشتمل ہے۔

۷۰۔ **کتاب الرد علی الفلاسفہ:** یہ کتاب تین مقالات سے تعبیر ہے۔ اس میں ابن قیس الدہری کے اعتراضات کی تردید مذکور ہے۔ اور اس حقیقت کی وضاحت ہے کہ ہیولیٰ و طبیعت کے قائلین کی رائے غلط ہے۔ اسی طرح اس میں ارسطو کے اس نظریہ تعلیل کی بھی تردید کی گئی ہے جس کا تعلق آسمانوں کی تخلیق اور عالم کی آفرینش سے ہے۔ نیز یہ بتایا گیا ہے کہ نجوم و کواکب کی حرکت انسان کی سعادت یا شقاوت پر قطعی اثر انداز نہیں ہوتی۔

نوٹ: ابو بکر محمد بن فورک کا کہنا ہے کہ یہ وہ کتابیں تھیں جن کو مصنف نے ۳۲۰ھ تک

ترتیب دیا اور یہ ان امالی اور جوابات کے علاوہ ہیں جو مصنف نے وقتاً فوقتاً مختلف بلا د سے آئے ہوئے استفسارات پر قلمبند کرائے۔ اس میں ان امالی کا بھی تذکرہ نہیں جن کو مصنف نے عام لوگوں کے لیے لکھوایا، اور ان کو کسی خاص عنوان سے معنون نہیں کیا۔ مصنف اس کے بعد ۳۲۴ھ تک زندہ رہے، اور برابر لکھتے رہے۔ اس عرصہ میں جو کتابیں معرض تحریر میں آئیں ان کے نام یہ ہیں۔

۷۱۔ **نقض المضاہات علی الاسکافی فی التسمیۃ فی القدر**: اس میں قدر کی اصطلاح کے بارہ میں الاسکافی سے اظہار اختلاف کیا گیا ہے۔

۷۲۔ **کتاب العمد فی الرویۃ**: یہ کتاب رویت باری کے تفصیلات پر مشتمل ہے۔

۷۳۔ **کتاب فی معلومات اللہ و مقدوراتہ انہ لا نہایتہ لہا**: ابو الہذیل معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا علم محدود ہے۔ اور اس کی قدرت بھی متعین اور محدود ہے۔ مصنف نے اس کتاب میں اس عقیدہ کی تردید کی ہے۔

۷۴۔ **ایک کتاب**: اس میں حارث الوراق کے اس موقف کی تردید کی گئی ہے جو اس نے مسئلہ صفات میں ابن الراوندی کے مقابلہ میں اختیار کیا۔

۷۵۔ **کتاب التناسخ**: اس میں نظریہ تناسخ ارواح کی تردید مذکور ہے۔

۷۶۔ **کتاب فی الرد فی الحرکات**: یہ کتاب ابو الہذیل کے تصور حرکت کی تردید پر مشتمل ہے۔

۷۷۔ **ایک کتاب**: اس میں اہل منطق کی واماندگیوں سے تعرض کیا گیا ہے۔ اور ان سوالات کا جواب دیا گیا ہے جو الجبائی نے اسماء و احکام کے بارہ میں ان سے دریافت کیے۔ نیز ان مجالس کا بیان ہے جن میں خبر واحد اور قیاس کے مسائل زیر بحث آئے۔

۷۸۔ **کتاب فی افعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم**: اس میں آنحضرت ؐ کے افعال و

اشمال سے بحث کی گئی ہے۔

۷۹۔ کتاب فی الوقوف والعموم : اس میں مسئلہ وقوف وعموم سے تعرض کیا گیا ہے۔

۸۰۔ کتاب فی متشابہ القرآن : اس میں مصنف نے معتزلہ اور ملاحدہ نے آیات متشابہات پر جو اعتراضات کیے ہیں، ان کا جواب دیا ہے اور راوندی کی کتاب کا جواب لکھا ہے۔

۸۱۔ نقض کتاب التاج : اس میں ابن الراوندی کی کتاب کی تردید ہے۔

۸۲۔ ایک کتاب : مسئلہ امامت کی تشریح پر مبنی ہے۔

۸۳۔ ایک کتاب : اس میں عیسائیوں کے عقائد کی تردید، ان کی ان کتابوں کی روشنی میں کی گئی ہے جو ان کے ہاں مسلمہ ہیں۔

۸۴۔ ایک کتاب : اس میں ابن الراوندی کے ان شبہات کا ابطال ہے جو اس نے اجماع و تواتر کے سلسلہ میں بیان کیے۔

۸۵۔ ایک کتاب : مجسمہ اور ان کے عقائد و دلائل کی تفصیل پر مشتمل ہے۔

۸۶۔ نقض شرح الکتاب : عنوان سے کتاب کے مشتملات کا پتہ نہیں چلتا۔

۸۷۔ ایک کتاب : اس میں ان مباحث کا ذکر ہے جو مصنف اور ابو الفرج کے مابین علت خمر کے سلسلہ میں جاری رہے۔

نوٹ : میکارتھی نے یہاں علت خمر کے معنی متعین کرنے میں ٹھوکر کھائی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس میں شاید شراب کے قانونی جواز سے تعرض کیا گیا ہے حالانکہ بحث اس پر ہے کہ علت حرمت کیا ہے۔

۸۸۔ نقض کتاب آثار العلویہ : اس میں ارسطو کی تردید مذکور ہے۔

۸۹۔ ایک کتاب : اس میں ابوہاشم کے ان سوالات کا جواب ہے جن کو ابن ابی الصالح الطبری نے قلم بند کیا۔

۹۰۔ الاحتجاج : غالباً بحث وجدل پر مشتمل کوئی کتاب ہے۔

۹۱۔ کتاب الاخبار : احادیث کے بارہ میں کوئی کتاب ہے جس کو مصنف نے

بطور املاء کے قلم بند کر دیا۔

ابن فورک کے نزدیک یہ آخری کتابیں ہیں جن کے بارہ میں اسے علم ہو سکا۔
ان کے علاوہ مصنف کی دو مستقل بالذات کتابیں اور ہیں۔

۹۲۔ **کتاب فی دلائل النبوۃ** : اس میں دلائل نبوت سے بحث کی گئی ہے۔

۹۳۔ **کتاب فی الامامۃ** : یہ مسئلہ امامت پر مشتمل ہے۔

نوٹ : حافظ ابن عساکر کا کہنا ہے کہ ابن فورک کی فہرست کے علاوہ کچھ اور کتابیں بھی میرے علم میں آئی ہیں جیسے

۹۴۔ **الحث علی البحث** : اس میں بحث و تحقیق پر اہل علم کو آمادہ کیا گیا ہے۔

۹۵۔ **رسالۃ فی الایمان** : اس میں حقیقت ایمان سے تعرض کیا گیا ہے اور اس سوال کا جواب دیا گیا ہے کیا ایمان پر لفظ خلق کا اطلاق ہو سکتا ہے؟

۹۶۔ **جواب مسائل** : اس میں ان سوالات کا جواب ہے جو سرحد کے لوگوں نے ان سے مذہب اہل حق کے بارہ میں دریافت کیے۔

نوٹ : ابن ندیم نے جن پانچ کتابوں کا تذکرہ کیا ہے ان میں اس ایک کتاب کا اور اضافہ ہے۔

۹۷۔ **التبیین عن اصول الدین** : اس میں اسلام کے بنیادی اصولوں کو بیان کیا گیا ہے۔

نوٹ : بعض مستشرقین کے ذرائع سے جن مزید کتابوں کا پتہ چلا وہ یہ ہیں :

۹۸۔ **استحسان الخوض فی علم الکلام** : یہ علم الکلام میں غور و فکر کی اہمیت پر مشتمل ہے (یہ کتاب حیدرآباد دکن میں چھپ چکی ہے)

۹۹۔ **قول جملہ اصحاب الحدیث و اہل السنۃ** : اس میں محدثین اور اہل السنت کے متفقہ عقائد کی بحث ہے۔

۱۰۰۔ **رسالۃ کتب بہا الی اہل الثغر** : اس میں سرحد کے لوگوں کو مخاطب کر کے چند مسائل کا ذکر کیا گیا ہے۔

۱۰۱۔ **کتاب الابانۃ عن اصول الدیانۃ** : اس میں اسلام کے بنیادی عقائد

تعرض کیا گیا ہے۔ حیدر آباد سے ۱۳۲۱ھ میں، اور قاہرہ سے ۱۳۴۸ھ میں شائع ہوئی۔ W. C. Klein نے اسے انگریزی قالب میں ڈھالا)

نوٹ: تبیین میں ایک اور کتاب کا حوالہ درج ہے جس کا نام یہ ہے:

۱۰۲۔ **کشف الاسرار وہتک الاستار**: کتاب کے موضوع کی ٹھیک ٹھیک تعیین مشکل ہے۔

مقالات اسلامیین حصہ اوّل

تعارف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ ذی العزۃ والافضال والجود والنوال، احمدہ علیٰ ماخص وعم من نعمہ واستعینہ علیٰ اداء فرائضہ واسألہ الصلوٰۃ علیٰ خاتم الرسل۔

اما بعد! جو شخص مسلمانوں کے مدارس فکر سے واقف ہونا چاہتا ہے، اور یہ چاہتا ہے کہ ان میں فرق و امتیاز کے جو حدود ہیں ان کو پہچانے، اس کے لیے نہایت ضروری ہے کہ ان کے مذہب و عقیدہ سے آشنا ہو۔ میں نے دیکھا ہے کہ لوگ جب دوسروں کے عقائد کا ذکر کرتے ہیں تو اس کے تقاضوں کو پورا نہیں کر پاتے، اور جب مختلف فرق، اور دینی اختلافات بیان کرتے ہیں تو پوری پوری ترجمانی نہیں کر پاتے۔ ان میں کچھ لوگ تو ایسے ہیں جنھوں نے انتہائی اختصار سے کام لیا ہے، کچھ لوگوں نے مخالفین کے اقوال کی غلط ترجمانی کی ہے۔ کچھ ایسے بھی ہیں جنھوں نے مخالفین پر چوٹ کرنے کی غرض سے عمداً جھوٹ بولا ہے۔ ایسے لوگ بھی ہیں جنھوں نے مخالفین کا ذکر کرتے ہوئے زیادہ چھان بین اور استقصا کی ضرورت محسوس نہیں کی، اور اسی طرح ایسے حضرات بھی ہیں جنھوں نے مخالفین کے اقوال میں کچھ اپنی طرف سے بڑھا بھی دیا ہے، تاکہ ان کے خلاف دلیل مہیا کی جاسکے۔ لیکن یہ انداز، اہل اللہ کا انداز نہیں

اور نہ ان لوگوں کا انداز ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے خرد و امتیاز کی نعمتوں سے نواز رکھا ہے۔ اس صورتِ حال نے مجھے آمادہ کیا کہ میں مذاہب و افکار کی شرح، جیسا کہ تم چاہتے ہو، لکھوں۔ جو جچی تلی ہو، اور طوالت و اکثار کے عیب سے پاک ہو۔ سو اللہ کی مدد و قوت سے اس کو شروع کر رہا ہوں۔

اشعری

تمہید

بہت سی چیزوں میں آنحضرتؐ کے بعد لوگوں میں اختلاف رائے رونما ہوا۔ جس میں کہ مختلف گروہوں نے ایک دوسرے کو گمراہ ٹھہرایا، اور ایک دوسرے سے علیحدگی اور برأت کا اظہار کیا۔ اس سے مسلمان اس طرح فرقوں میں بٹ گئے، اور مختلف گروہی طبقوں کے شکار ہو گئے کہ گویا اسلام ان کو جمع کرنے والا، اور ایک سلک میں منسلک کرنے والا نہیں ہے۔

اور مسلمانوں میں پہلا اختلاف جو آنحضرتؐ کے بعد ابھرا وہ مسئلہ امامت کے متعلق تھا، اور یہ اس طرح ہوا کہ جب آنحضرت کی روح کو اللہ تعالیٰ نے اپنے قبضہ و اختیار میں لیا، جنت میں منتقل کیا اور اپنے ہاں وار کرامت میں جگہ دی، تو سقیفہ بنی ساعدہ[۱] میں انصار جمع ہوئے جو مدینہ ہی میں واقع ہے، اور چاہا کہ سعد بن عبادہ کو اپنا امام مقرر کر لیں۔ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کو جب یہ معلوم ہوا تو یہ دونوں کچھ مہاجرین کی معیت میں انصار کے اس مجمع میں شریک ہوئے۔ حضرت ابوبکر نے ان کو اس حقیقت سے آگاہ کیا کہ امامت قریش ہی میں رہے گی۔ استدلال آنحضرتؐ کی اس حدیث سے تھا،

الامامۃ فی القریش   امامت قریش میں ہے

اس پر سب مطمئن ہو گئے اور سب نے حق کی طرف اطاعت شعارانہ لوٹنے کا ثبوت دیا۔ اس سے پہلے انصار یہ کہہ چکے تھے،

منا امیر و منکم امیر[1] ایک امیر ہم سے ہو گا اور ایک تم میں سے۔

یہی نہیں الحباب بن منذرؓ تلوار لہرا کر اعلان کر چکے تھے،

انا جذیلها المحکک وعذیقها المرجب اس منصب کا صحیح صحیح حقدار تو میں ہوں

من یبارزنی اس میں میرا کون حریف ہو سکتا ہے[2]

اسی طرح قیس بن سعد، اپنے باپ سعد بن عبادہ کی تائید کر چکے تھے ان کی شان میں حضرت عمر کو جو کچھ کہنا تھا، کہا۔ پھر حضرت ابو بکر کی دلیل سے متاثر ہو کر سب نے بیعت کی اور آپ کی امامت و خلافت پر سب نے اتفاق کیا، اور ان کی اطاعت و پیروی کا دم بھرا۔ چنانچہ حضرت ابو بکر نے خلیفہ و امام کی حیثیت سے مرتدین سے جہاد کیا، جس طرح آنحضرت نے ان سے حالت کفر میں جہاد کیا تھا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو کامیابی عطا کی۔ ان کو غلبہ بخشا اور تمام مرتدوں کے مقابلہ میں نصرت و اعانت سے نوازا۔ اس طرح عامۃ الناس گویا دوبارہ اسلام کی طرف لوٹے، اور اللہ تعالیٰ نے ان کی بدولت حق مبین کو دوبارہ نکھارا اور واضح کیا۔

اختلاف کی نوعیت آنحضرتؐ کے بعد مسئلہ امامت ہی تک محدود رہی اور حضرت ابو بکر اور حضرت عمر کے زمانہ تک اس کے علاوہ اور کوئی وجہ نزاع پیدا نہیں ہوئی۔ یہاں تک کہ حضرت عثمان بن عفان نے ولایت و امامت کی زمام اپنے ہاتھ میں لی۔ ان کے آخری دنوں میں ایک گروہ نے ان کے بعض افعال پر حرف گیری کی جس میں کہ غلطی ان حرف گیری کرنے والوں ہی کی تھی۔ یہی وہ لوگ تھے کہ جو صحیح راہ سے ہٹ گئے تھے۔ ان کے ان افعال پر تنقید کا یہ سلسلہ آج تک جاری ہے۔ اس کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ

قتل کر دیے گئے۔ ان کے قتل کے بارہ میں بھی اختلاف رائے ہے۔ جہاں تک اہل السنت اور اصحاب استقامت کا تعلق ہے، ان کا کہنا ہے کہ حضرت عثمان پر جن افعال کے متعلق حرف گیری کی جاتی ہے وہ ان میں برسر حق تھے۔ لہذا جن لوگوں نے انھیں قتل کیا انھوں نے ظلم وعدوان کا مظاہرہ کیا۔ دوسرے لوگوں نے اس کے خلاف موقف اختیار کیا، اور اختلاف کا یہ انداز لوگوں میں اس وقت تک جوں کا توں چلا آرہا ہے[4]

اس کے بعد حضرت علی کی بیعت ہوئی۔ اس میں بھی لوگوں میں اختلاف رائے پیدا ہوا۔ کچھ لوگوں نے ان کی امامت کا انکار کیا، کچھ لوگوں نے تساہل اور خاموشی سے کام لیا، اور کچھ حضرات ایسے بھی تھے کہ جنھوں نے ان کی امامت کا اقرار کیا اور ان کی خلافت کے قائل ہوئے۔ اختلاف کی یہ نوعیت بھی اس وقت تک بدستور قائم ہے۔

پھر حضرت علی ہی کے عہد میں حضرت طلحہ[5] و زبیر[6] کی نزاع نے جنم لیا۔ یہ دونوں حضرت علی کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ پھر معاویہ جو علی سے برسر پیکار ہوئے، اس سے بھی اختلاف رونما ہوا۔ یہ دونوں صفین میں صف آرا ہوئے۔ علی نے معاویہ کی فوجوں سے اس حد تک قتال کیا کہ فریقین کی تلواریں ٹوٹ ٹوٹ گئیں۔ نیزوں کے پھل اکھڑ اکھڑ گئے اس سے دونوں فریق کمزور ہوئے اور لڑ بھڑ کر بیٹھ گئے۔ ایک دوسرے کے خلاف بدگمانیاں بڑھیں۔ معاویہ نے اس صورت حال کو دیکھ کر عمرو بن العاص سے پوچھا،

"اے عمرو! کیا تمھارا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ جب کبھی تم کسی مشکل میں پھنسے ہو، اور اس سے بچ نکلنے کا تم نے ارادہ کیا ہے، تو اس میں تم کامیاب رہے ہو؟"

عمرو نے کہا، کیوں نہیں۔ معاویہ نے کہا، تو پھر اس مصیبت سے چھٹکارا پانے کی کیا شکل ہے؟

عمرو بن العاص نے کہا، ایک شرط ہے، میں جب تک زندہ ہوں مصر پر میرا ہی اقتدار رہے۔ معاویہ نے کہا، منظور ہے، میں اللہ کو حاضر و ناظر ٹھہرا کر یہ عہد کرتا ہوں۔ اس پر عمرو بن العاص نے تدبیر بتائی کہ مصاحف بلند کرنے کا حکم دیجیے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اہل شام عراق والوں سے یہ کہیں گے کہ کتاب اللہ ہمارے اور تمھارے درمیان فیصلہ کرنے والی ہے، اس لیے لڑائی کو سردست ملتوی کر دو۔ اب اگر انھوں نے اس تدبیر کو مان لیا تو ان کے ساتھی نہیں مانیں گے اور آپس میں نزاع راہ پائے گی۔ اور اگر انھوں نے مخالفت کی جب بھی ان کی صفوں میں اختلاف رائے پیدا ہوگا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے عمرو بن العاص نے مستقبل کے باریک پردوں کے پیچھے مستور حقیقت کو بھانپ لیا تھا۔ معاویہ نے عمرو بن العاص کے مشورہ کے مطابق رفع مصاحف کا حکم دیا۔ جس پر اس کی فوجوں نے عمل کیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اہل عراق نے حضرت علی کے سامنے اپنے اضطراب کا اظہار کیا۔ اور تحکیم کے سوا ہر فیصلہ کو ماننے سے انکار کر دیا۔ ان کا مطالبہ یہ تھا کہ ایک حکم تو علی مقرر کریں اور ایک حکم معاویہ مقرر کریں۔ حضرت علی نے اہل عراق کی ہٹ اور ضد کی وجہ سے اس مطالبہ کو تسلیم کر لیا، اور ابوموسیٰ کو حکم مقرر کر دیا، اور اس پر فریقین نے حکمین کے فیصلوں کو مان لینے کا اقرار و عہد کیا۔ لیکن حضرت علی کی صفوں میں پھر اختلاف و نزاع کی ایک لہر اٹھی۔ اب انھوں نے مطالبہ کیا کہ تحکیم کے بجائے ان سے لڑائی ہونی چاہیے۔ کیونکہ یہ باغی ہیں اور باغیوں سے تحکیم کی بنا پر مصالحت کا حکم نہیں، لڑائی اور جہاد کا حکم ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے،

فقاتلوا التی تبغی حتی تفیٓ   تو زیادتی کرنے والے سے لڑو یہاں تک
الی امر اللہ   حجرات   کہ وہ خدا کے حکم کی طرف رجوع لائے ۔

اب اگر تم ان سے دوبارہ جنگ کرتے ہو، اور اس بات کا اقرار کرتے ہو کہ تحکیم کا فیصلہ مان کر تم نے کفر کا ارتکاب کیا ہے تو ہم تمھارے ساتھ ہیں، ورنہ تمھیں چھوڑ دینے اور تم سے لڑنے پر مجبور ہوں گے ۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کے جواب میں کہا، میں نے آغاز کار ہی میں مطالبہ تحکیم کی مخالفت کی تھی مگر تم بضد رہے اور تم نے مجبور کیا کہ ہم اس تجویز کو مان لیں ۔ چنانچہ ہم نے اس کو مانا، اور ان سے اس کو نبھانے کا وعدہ بھی کیا ۔ ان حالات میں یہ کسی طرح مناسب نہیں کہ ہم اس کی خلاف ورزی کریں ۔ لیکن یہ لوگ مطمئن نہ ہوئے، اور انھوں نے اصرار کیا کہ حضرت علی کو منصب خلافت سے معزول کیا جائے اور تحکیم کا اصول مان لینے کی وجہ سے کافر ٹھہرایا جائے ۔ ان لوگوں نے چونکہ اپنے اس طریق عمل سے حضرت علی کے خلاف خروج کیا تھا اس لیے خوارج کہلائے ۔ یہ اختلاف بھی آج تک موجود ہے، اور ہم عنقریب اس کے بعد ان کے اقوال بھی اپنی اس کتاب میں درج کریں گے ۔

نوعیتِ اختلاف

مسلمان دس قسموں میں بٹ گئے ، شیعہ ، خوارج ، مرجئہ ، معتزلہ ، الجہمیہ ، الضراریہ ، الحسینیہ ، البکریہ ، عامۃ الناس ، اصحاب حدیث اور کلابیہ ، عبداللہ بن کلاب القطان کے ساتھی ۔

شیعہ کی پھر تین قسمیں ہیں ۔ انھیں شیعہ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھ دیا ، اور اس وجہ سے بھی کہ یہ حضرت علی کو باقی صحابہ پر مقدم ٹھہراتے ہیں ۔

انہی میں ایک گروہ غالیہ کا بھی ہے ۔ انھیں غالیہ کے نام سے اس سبب سے موسوم کیا جاتا ہے کہ انھوں نے حضرت علی کے باب میں غلو سے کام لیا ہے ، اور ان کے بارے میں قولِ عظیم (بہت بڑی بات) کے مرتکب ہوئے ہیں ۔

یہ کل پندرہ فرقے ہوتے ہیں ۔

ان میں پہلا فرقہ " بیانیہ " ہے جو بیان بن سمعان التمیمی کے اصحاب پر مشتمل ہے ۔ یہ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی شکل انسان ہی کی طرح ہے ، اور یہ کہ سوا اللہ کے چہرہ (وجہ) کے اس کا سارا جسم ہلاک ہونے والا ہے ۔

بیان نے اس بات کا دعویٰ بھی کیا کہ وہ زہرہ (ستارے) کو بلاتا ہے اور وہ اس کا جواب دیتا ہے ، اور اس کام کو وہ اسم اعظم کی برکت

سے انجام دیتا ہے۔

خالد بن عبداللہ القسری نے (یہ سنا تو) اسے قتل کر دیا۔

ان سے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان میں سے اکثر بیان بن سمعان کو نبی سمجھتے تھے۔

اور ایک بہت بڑا طبقہ کا یہ خیال بھی تھا کہ ابو ہاشم عبداللہ بن محمد بن الحنفیہ نے ان کی امامت پر نص کی ہے، اور اس کو امام کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔

(۲) دوسرا فرقہ عبداللہ بن معاویہ بن جعفر ذی الجناحین کے پیروکاروں کا ہے۔ لوگوں کا گمان ہے کہ عبداللہ بن معاویہ کا یہ دعویٰ تھا کہ علم اس کے دل میں خود بخود اسی طرح پیدا ہو جاتا ہے جس طرح کہ زمین میں کھمبی یا گھاس پھونس پیدا ہو جاتی ہے، اور یہ کہ روحیں تناسخ سے دوچار ہوتی ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کی روح پہلے آدم میں تھی اور اب اس میں منتقل ہو گئی ہے۔

اس کا یہ گمان بھی تھا کہ یہ بیک وقت رب بھی ہے اور پیغمبر بھی ہے، اس کے پیروکار اس کی باقاعدہ پرستش کرتے تھے۔ یہ قیامت کو نہیں مانتے تھے اور اس بات کے مدعی تھے کہ دنیا ختم ہونے والی نہیں۔ مردار اور شراب وغیرہ حرام اشیاء کو حلال جانتے تھے۔ ان کا یہ عقیدہ مندرجہ ذیل آیت کی اس غلط تاویل پر مبنی تھا،

لیس علی الذین اٰمنوا وعملوا الصلحٰت جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا واٰمنوا ط	جو لوگ ایمان لائے اور نیک کام کرتے رہے ان پر ان چیزوں کا کچھ گناہ نہیں جو وہ کھا چکے جب کہ انھوں نے پرہیز کیا اور ایمان لائے۔
مائدہ : ۹۳	

(۳) ان میں کا تیسرا گروہ عبداللہ بن عمرو بن حرب کے ساتھیوں کا

ہے۔ انھیں 'حربیہ' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ ابو ہاشم عبداللہ بن الحنفیہ کی روح اس کے سانچہ میں ڈھل گئی ہے اور یہ کہ اس کی امامت پر ابو ہاشم نے نص کی ہے۔

(۴) اور چوتھا گروہ 'المغیریہ' کا ہے[۱۹] یعنی المغیرہ بن سعید کے ماننے والوں کا گروہ۔ ان کا یہ خیال تھا کہ المغیرہ نبی ہے، اور اللہ تعالیٰ کا اسم اعظم جانتا ہے، اور یہ کہ ان کا معبود ایک نوری انسان ہے، جس کے سر پر تاج ہے اور اس کے اعضا اور بناوٹ کا وہی انداز ہے جو انسانوں کا ہے۔ چنانچہ اس کا پیٹ اور قلب بھی ہے کہ جس سے حکمت کے سوتے پھوٹتے ہیں، اور یہ کہ حروفِ 'ابجد' کی تعداد اس کے اعضا کے حساب سے ہے۔

ان کا کہنا تھا کہ 'الف' تھوڑے سے خم کی وجہ سے اس کے مقام قدم سے تعبیر ہے۔ "ہ" کے بارہ میں کہا کرتا تھا کہ اگر تم اس کے مقام کو دیکھ لو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ تم نے ایک عظیم امر کا مشاہدہ کر لیا۔ اس سے اس کا مقصود اس کی شرمگاہ کی طرف اشارہ کرنا تھا اور وہ لعین کہا کرتا تھا کہ اس نے اس مقام کو دیکھا ہے۔ اس کا گمان تھا کہ وہ اسم اعظم کی برکت سے مردوں کو زندہ کر سکتا ہے اور اس نے شعبدہ بازی کے کئی کرشمے ان کو دکھائے بھی۔

اور اس نے ان سے ابتدائے آفرینش کی کیفیت بھی بیان کی۔ اس کا گمان تھا کہ اللہ تعالیٰ 'پہلے' یگانہ و تنہا تھا۔ اور کوئی چیز بھی اس کے ساتھ وجود پذیر نہیں تھی۔ پھر جب اس نے اشیاء کو پیدا کرنا چاہا تو اپنے "اسم اعظم" کو استعمال کیا۔ یہ اسم اعظم اڑا، اور تاج کی شکل میں اللہ کے سر پر جا متمکن ہوا۔ اس بات کا اشارہ اس آیت میں ہے،

سبح اسم ربک الاعلیٰ — اے پیغمبر اپنے پروردگار جلیل الشان کے نام کی تسبیح کرو۔
الاعلیٰ : ۱

اس کا کہنا تھا کہ پھر اس نے اپنی انگلی سے کف دست پر بندوں کے تمام اعمال لکھے۔ معاصی بھی اور معاملات بھی۔ معاصی کو دیکھا تو اس کا غضب بھڑکا۔ جس سے کہ اس کو پسینہ آگیا۔ پھر اس پسینہ سے دو قسم کے پانی پیدا ہوئے۔ ایک نمکین اور گدلا۔ دوسرے صاف اور میٹھا۔ پھر اس نے اس پانی میں جھانک کر دیکھا تو اس میں اس کو اپنا سایہ نظر آیا جسے اس نے پکڑنا چاہا۔ مگر وہ اڑا لیکن اس نے اپنے اصل سایہ کو چھین ہی تو لیا۔ اس سے آفتاب کی تخلیق کی اور پھر اس سایہ کو فنا کے گھاٹ اتار دیا، اور کہا،

لا ینبغی ان یکون معی الٰہ غیری — میرے ساتھ کوئی دوسرا الٰہ نہیں ہونا چاہیے۔

پھر اس نے تمام مخلوق کو پانی کی انھیں دو قسموں میں سے پیدا کیا۔ چنانچہ کفار کو تو کھارے اور گدلے پانی سے پیدا کیا، اور مومنین کو میٹھے اور صاف پانی سے بنایا، اور اس کے ساتھ ساتھ ان سب کے ظلال اور سائے بھی پیدا کیے۔ سب سے پہلے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تخلیق کی۔ اس کا کہنا تھا کہ یہ بات قرآن کی اس آیت میں ہے،

قل ان کان للرحمٰن ولد فانا اول العابدین — کہہ دو اگر خدا کے اولاد ہو تو میں پہلے اس کی عبادت کرنے والا ہوں
زخرف : ۸۱

پھر آنحضرت کو عالم ظل میں تمام دنیا کی طرف مبعوث فرمایا۔ پھر آسمانوں کو زحمت دی کہ وہ علی بن ابی طالب کو منصب خلافت کے حصول سے باز رکھیں مگر انھوں نے انکار کر دیا۔ پھر یہی بات زمین اور پہاڑوں پر پیش کی، وہ بھی نہ مانے۔ پھر تمام انسانوں سے کہا۔

اس پر عمر بن الخطاب نے آگے بڑھ کر ابو بکر سے کہا کہ تم علی کو محروم رکھنے اور ان کو دغا دینے کی یہ ذمہ داری قبول کر لو۔ ابو بکر اس پر راضی ہو گئے۔ قرآن کی اس آیت میں اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے،

انا عرضنا الامانة علی السمٰوٰت والارض والجبال الاحزاب: ۷۲ — ہم نے بارِ امانت آسمانوں اور زمین پر پیش کیا۔

اس کا کہنا ہے کہ عمر نے ابو بکر سے کہا کہ میں اس شرط پر علی کے خلاف تمہاری مدد کرنے کو تیار ہوں کہ تم اس کے بعد خلافت کی زمام مجھے سونپ دو۔ اس کے نزدیک اس بات کا ذکر قرآن کی اس آیت میں ہے،

کمثل الشیطان اذ قال للانسان اکفر الحشر: ۱۶ — منافقوں کی مثال شیطان کی طرح ہے کہ انسان سے کہتا رہا کہ کافر ہو جا۔

شیطان سے اس کی مراد عمر ہے۔

اس کا یہ گمان بھی تھا کہ جب زمین پھٹے گی، اور مُردوں کو باہر پھینک دے گی تو یہ پھر دنیا میں آئیں گے۔

خالد بن عبداللہ نے جب اس کے ان عقائد کی خبر ہوئی تو اس نے بطور سزا کے اس کی گردن اڑا دی۔ اس کا کہنا ہے کہ جابر جعفی بھی اس کے رفقاء میں سے تھا، اور المغیرہ کے پیروکاروں نے اُسے وہی مقام عطا کر رکھا تھا جو خود المغیرہ کا تھا۔ جابر کے انتقال پر بکر الاعور الہجری القتات نے اس کے وصی ہونے کا دعویٰ کیا چنانچہ انھوں نے اسے امام تسلیم کر لیا۔ ان کا کہنا تھا کہ اس پر موت کبھی طاری نہیں ہو گی۔ اس طرح اس نے امامت کا روپ دھار کر ان کا مال و دولت خوب کھایا اور اڑایا۔

المغیرہ نے ان لوگوں کو محمد بن عبداللہ بن الحسن (ابن الحسن) ابن

علی بن ابی طالب کے انتظار کا حکم دے رکھا تھا، اور ان سے یہ بھی کہہ رکھا تھا کہ جبریل و میکائیل (علیہم السلام) نے ان کی رکن و مقام کے درمیان بیعت کی ہے، اور یہ کہ ان کے سترہ شخصوں کو زندہ کیا جائے گا، اور سب کو فلاں فلاں اسم اعظم کے حروف دیے جائیں گے جن کی برکت سے یہ دشمنوں کے عساکر کو شکست دیں گے اور ساری زمین پر قبضہ جمالیں گے۔ پھر جب محمد میدان میں نکلا اور مارا گیا تو المغیرہ کے ماننے والوں میں بعض نے تو کہا کہ یہ دراصل محمد بن عبداللہ نہیں تھا جو ظاہر ہوا، یہ تو کوئی شیطان تھا جس نے ان کا روپ دھار لیا۔ حقیقی محمد تو عنقریب نکلے گا، اور المغیرہ کے کہنے کے مطابق ساری روئے زمین پر قابض ہو جائے گا۔ لیکن کچھ لوگوں نے اس پر المغیرہ سے علیحدگی اختیار کر لی۔

(۵) اور ان میں کا پانچواں فرقہ اصحاب 'ابی منصور'[۲] کا ہے، جو 'المنصوریہ' کہلاتا ہے۔

ان کا یہ خیال ہے کہ ابو جعفر کے بعد محمد بن علی بن الحسین بن علی 'ابو منصور' امام ہیں، اور یہ کہ ابو منصور کا کہنا ہے، آل محمد تو آسمان ہیں، اور شیعہ زمین ہیں۔ اور وہ خود کشف ہے جو بنی ہاشم کے خاندان سے ہے، حالانکہ اس ابو منصور کا تعلق بنی عجل سے ہے۔ ابو منصور کا گمان تھا کہ اس کی آسمان کی طرف پرواز ہوئی، اور اس کے معبود نے اپنا ہاتھ اس کے سر پر پھیرا، اور کہا کہ بیٹے! جاؤ، اور میرے احکام کی تبلیغ کرو۔ پھر اسے زمین پر پہنچا دیا گیا۔ اس کے ماننے والے جب قسم کھاتے تو کہتے،

الا والکلمۃ 'کلمہ' کی قسم

اس کا خیال تھا کہ حضرت عیسیٰ وہ پہلی مخلوق ہیں جن کو اللہ نے پیدا

کیا۔ اس کے بعد علی کا درجہ ہے، اور یہ کہ اللہ کے رسولوں کا سلسلہ منقطع نہیں ہوا۔ اور وہ ابد تک جاری رہے گا۔ جنّت و دوزخ کو یہ نہیں مانتا تھا۔ کہتا تھا کہ جنت ایک خاص آدمی کا نام ہے، اسی طرح دوزخ ایک خاص شخص سے تعبیر ہے۔ عورتوں اور محارم کی بے حرمتی کی اس نے اپنے لگے بندھوں کو کھلے بندوں اجازت دے رکھی تھی۔ اس نے یہ بھی سمجھ رکھا تھا کہ مردار، خون، سوٗر کا گوشت، شراب اور جوٗا سب جائز ہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ ان چیزوں کو اللہ نے ہمارے لیے حرام نہیں ٹھہرایا، اور نہ کسی ایسی چیز کو حرام ٹھہرایا ہے جس سے کہ ہم طاقت حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ اشیاء تو دراصل ایسے لوگوں کے نام ہیں کہ جن سے دوستی اور تعلق کو اللہ نے حرام ٹھہرایا ہے۔ شراب وغیرہ کی حلت پر وہ اس آیت سے استدلال کرتا تھا

لیس علی الذین امنوا وعملوا الصالحٰت جناح فیما طعموا۔ مائدہ ۹۳ — جو لوگ ایمان لائے اور نیک کام کرتے رہے ان پر ان چیزوں کا کچھ گناہ نہیں۔

فرائض کو بھی اس نے ساقط ٹھہرا رکھا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ یہ بھی دراصل ان لوگوں کے اسماء ہیں جن سے دوستی اور تعلق رکھنا ضروری ہے۔ منافقین کو قتل کر دینا اور ان کا مال لوٹ لینا اس کے ہاں جائز تھا۔ والی عراق یوسف بن عمر الثقفی نے بنو امیہ کے عہد اقتدار میں اسے گرفتار کیا اور قتل کی سزا دی۔

(۶) اور ان میں کا چھٹا فرقہ ابو الخطاب بن ابی زینب کے پیرو کاروں کا 'خطابیہ' ہے۔ ان کی پانچ شاخیں ہیں۔ ان سب کا یہ خیال ہے کہ ائمہ انبیا اور محدث، اللہ کے رسول ہیں اور مخلوق پر حجت و دلیل ہوتے ہیں، اور یہ کہ ان میں دو قسم کے رسول ہمیشہ ہوتے آئے ہیں۔ ایک ناطق، ایک صامت۔ ناطق تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور صامت علی ہیں۔ ائمہ کا وجود آج بھی ہے، اور ان کی اطاعت تمام مخلوق پر فرض ہے۔ یہ وہ سب

کچھ جانتے ہیں جو ہونے والا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ابوالخطاب بھی نبی ہے، اور ان تمام رسل نے ان کی اطاعت کو فرض ٹھہرایا ہے۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ ائمہ آلہہ ہیں، اور خود اپنے بارے میں بھی وہ اسی قسم کا خیال رکھتے ہیں۔ ان کا یہ بھی قول ہے کہ حضرت حسین کی اولاد کو اللہ کے ابناء اور دوست ہونے کا فخر حاصل ہے۔ پھر یہی بات انہوں نے اپنے بارے میں بھی کہی ہے۔ اپنے استدلال کی بنیاد انھوں نے اس آیت کو قرار دیا ہے،

فاذا سویته ونفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین۔ ص:۷۲ — جب اس کو درست کرلوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں تو سجدہ میں گر پڑنا

بنائے استدلال یہ ہے کہ جب معبود ملائکہ آدم ہے تو ہم اسی کی اولاد تو ہیں۔ یہ ابوالخطاب کی عبادت کرتے تھے، اور اس کو خدا سمجھتے تھے۔ جعفر بن محمد کو بھی یہ الٰہ خیال کرتے تھے مگر ان کے گمان میں ابوالخطاب اس سے اور حضرت علی سے کہیں بڑا تھا۔

ابی جعفر کے خلاف اس نے خروج کیا۔ اس پر عیسیٰ بن موسیٰ نے کوفہ کے ایک ویران مقام پر اسے موت کے گھاٹ اتار دیا۔ اور ان کی رائے میں اپنے موافقین کے حق میں جھوٹی شہادت دینا جائز تھا۔

(۷) "الخطابیہ" کا دوسرا فرقہ جو غالی فرقوں میں سے ساتواں ہے ان کی یہ رائے تھی کہ ابوالخطاب کے بعد امامت کا حق 'معمر' نامی ایک شخص کو حاصل ہے۔ یہ اس کی اسی طرح پرستش کرتے تھے جس طرح ابوالخطاب کی۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ دنیا فنا ہونے والی نہیں۔ لوگ یہاں خیر، نعمت اور عافیت سے جو بہرہ مند ہوتے ہیں یہی جنت ہے۔ اسی انداز سے جہنم اس کے مخالف حالات سے دوچار ہونے کا نام ہے۔ یہ تناسخ کے بھی قائل تھے۔ کہتے تھے کہ ان پر حقیقۃً موت وارد نہیں ہوتی، بلکہ ان

کے اجسام عالم ملکوت کی طرف اٹھا لیے جاتے ہیں اور پھر وہاں انھیں ان سے ملتے جلتے جسم عطا کر دیے جاتے ہیں۔ شراب اور زنا کو جائز ٹھہراتے تھے، اور باقی تمام حرام چیزیں بھی ان کے ہاں حلال کا درجہ رکھتی تھیں۔ ترک نماز بھی ان کے کیش میں داخل تھا۔ انھیں "معمریہ" کہا جاتا تھا۔ یہ بھی ایک روایت ہے کہ ان کا نام 'الیعمریہ' تھا۔

(۸) الخطابیہ کا تیسرا فرقہ، جسے غالی فرقوں میں آٹھواں فرقہ کہنا چاہیے 'البزیغیہ' ہے۔ یعنی بزیغ بن موسیٰ کے ماننے والے۔

ان کا یہ گمان تھا کہ جعفر بن محمد خدا ہے۔ اور وہ نہیں ہے جو نظر آتا ہے بلکہ اس نے لوگوں کے لیے اس صورت میں اپنے کو ڈھال لیا ہے۔ ان کا یہ خیال بھی تھا کہ جو کچھ ان کے دل میں ابھرتا ہے، وحی ہے، اور تمام مسلمانوں کی طرف وحی بھیجی جاتی ہے۔ ثبوت میں یہ آیت پیش کرتے تھے،

وما کان لنفس ان تموت الا باذن اللہ — آل عمران ۱۴۵
اور کسی شخص میں طاقت نہیں کہ خدا کے حکم کے بغیر مر جائے۔

اور حکم کے معنی ان کے نزدیک وحی کے تھے۔ ان آیات سے بھی یہ استدلال کرتے تھے،

واوحی ربک الی النحل — نمل: ۶۸
اور تمھارے پروردگار نے شہد کی مکھیوں کو سمجھایا۔

واذ اوحیت الی الحواریین — مائدہ: ۱۱۱
اور جب حواریوں کو میں نے یہ بات سمجھائی

یہ بھی عقیدہ رکھتے تھے کہ ان میں ایسے لوگ بھی ہیں جو جبریل، میکائیل اور خود محمد سے بھی افضل ہیں۔ اور یہ کہ ان میں جب کوئی عبادت میں مرتبۂ کمال کو پہنچ جائے تو اسے عالم ملکوت کی طرف پرواز کا موقع ملتا ہے جہاں یہ اپنے مُردوں کو بچشم خود دیکھ سکتے ہیں۔ ان کا یہ بھی گمان تھا کہ وہ دن اور رات انھیں دیکھتے ہیں۔

(۹) الخطابیہ کا چوتھا فرقہ جو غالی گروہ کا نواں فرقہ ہے' العمیریہ' کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ ان کا تعلق عمیر بن بیان العجلی سے ہے۔ یہ گروہ اس خیال کی تردید کرتا تھا کہ ان پر موت وارد نہیں ہوتی۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ سب لوگ موت کا شکار ہوتے ہیں اور ان میں ہمیشہ ایسے ائمہ پیدا ہوتے رہتے ہیں جو نبی بھی ہوتے ہیں۔ جعفر کی یہ بھی 'عمیریوں' کی طرح عبادت کرتے تھے اور اسے اپنا رب ٹھہراتے تھے۔ کوفہ کے ایک محلہ کُناسہ میں یہ خیمہ نصب کرتے اور پھر سب جمع ہو کر یہاں جعفر کی عبادت کرتے۔ اس پر یزید بن عمر بن ہبیرہ نے عمیر بن البیان کو گرفتار کر لیا۔ اور اسی کناسہ میں موت کی سزا دی، اور کچھ لوگوں کو اس نے جیل میں ڈال دیا۔

(۱۰) پانچواں گروہ خطابیہ کا "المفضلیہ" ہے۔ جسے غلو پسند طائفہ کا دسواں فرقہ کہنا چاہیے۔ انھیں 'المفضلیہ' اس بنا پر کہتے ہیں کہ ان کا سربراہ 'المفضل' نامی ایک شخص تھا، جو صیرفی (روپے پیسے کی تجارت کرنے والا) تھا۔

یہ لوگ بھی الخطابیہ کے دوسرے فرقوں کی طرح جعفر کی ربوبیت کے قائل تھے، اور انھوں نے بھی اپنے لیے نبوت و رسالت کے دعوول کو خاص کر رکھا تھا۔ ان کا الخطابیہ کے دوسرے گروہوں سے صرف الخطاب کے معاملہ میں اختلاف تھا۔ جعفر نے صراحتاً اس سے برأت کا اظہار کر دیا تھا۔

اس طرح وہ تمام افراد جنھوں نے امامت کو بنی ہاشم کے ہاں سے نکالا اور علی کے بارے میں نص کے قائل ہوئے، اور پھر خود زمام خلافت کو اپنے ہاتھ میں لے لیا، چھ ہوتے ہیں۔ عبداللہ بن حرب الکندی۔ بیان بن سمعان التمیمی۔ المغیرہ بن سعید۔ ابو منصور الحسن بن ابی منصور اور ابو الخطاب

الاسدی۔ اس کا یہ خیال تھا کہ وہ بنی ہاشم سے افضل ہے۔

ہمارے اس زمانہ میں بھی کچھ لوگ سلمان فارسی ؓ کی الوہیت کے قائل ہیں، اور صوفیہ میں ایسے عابد و زاہد بھی پائے جاتے ہیں جو حلول کو مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ بعض شخصوں میں حلول کیے ہوئے ہے، اور یہ ہو سکتا ہے کہ وہ کسی انسان یا درندے وغیرہ میں حلول فرمائے۔

اس عقیدہ کے لوگ جب کسی شے کو دیکھ کر پسند کرتے ہیں تو کہہ اٹھتے ہیں کہ کیا معلوم اللہ نے اس میں حلول کر رکھا ہو۔ یہ شریعت کو چنداں اہمیت نہیں دیتے۔ ان کا کہنا ہے کہ انسان کے لیے کوئی شے بھی فرض نہیں۔ حتیٰ کہ عبادت بھی ضروری نہیں۔ بشرطیکہ یہ اپنے معبود کے وصال سے بہرہ مند ہو جائے۔

(۱۱) غلو کرنے والوں کا گیارھواں فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ روح القدس سے مراد اللہ کی ذات ہے۔ جس نے اوّلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں حلول فرمایا۔ پھر علی میں، پھر حسن میں، پھر حسین میں۔ پھر علی بن حسین میں، پھر محمد بن علی میں۔ پھر جعفر بن محمد ابن علی میں، اور اسی طرح علی الترتیب موسیٰ بن جعفر، علی بن موسیٰ بن جعفر، محمد بن علی بن موسیٰ۔ علی بن محمد بن علی بن موسیٰ۔ حسن بن علی ابن محمد بن علی بن موسیٰ۔ اور محمد بن حسن بن علی بن محمد بن علی میں اللہ نے حلول کیا۔ یہ سب حضرات ان کے نزدیک خداؤں کا درجہ رکھتے ہیں جن میں باری باری الوہیت (خدائی) منتقل ہوتی رہی۔ ان کے نقطۂ نظر سے اللہ جسموں میں داخل ہو سکتا ہے۔

(۱۲) غلو کرنے والوں کی بارہویں قسم علی کو خدا قرار دیتی ہے، اور آنحضرتؐ کی تکذیب کرتی ہے، بلکہ ان کے بارے میں گالی گلوچ سے بھی کام لیتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ علی نے تو انھیں اس لیے بھیجا تھا کہ یہ ان کے احکام کو پہنچائیں لیکن یہ خود نبی بن بیٹھے۔

(۱۳) غلو برتنے والے فرقوں میں تیرھواں گروہ 'الشریعی' کے ماننے والوں کا ہے۔

یہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے پانچ شخصوں میں حلول فرمایا۔ آنحضرت میں، علی میں، حسن وحسین میں، اور فاطمہ میں۔ اور یہ سب ان کے نزدیک خدا ہیں۔ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں طعن و تشنیع سے کام نہیں لیتے، اور نہ وہ باتیں ہی کہتے ہیں جن کا ذکر ابھی ابھی ہو چکا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ ان پانچ اشخاص میں بعینہٖ اللہ تعالیٰ نے حلول فرمایا۔ پانچ اضداد بھی ہیں، اور وہ یہ ہیں، ابوبکر، عمر، عثمان، معاویہ اور عمرو بن العاص پھر ان اضداد کے بارے میں ان کی دو رائیں ہوگئیں۔ بعض نے تو کہا کہ اضداد کا ہونا اچھا ہے، کیونکہ ان پانچ شخصوں کی خوبیوں کو ان پانچ اضداد کے بغیر جاننا ممکن نہیں۔ اس پہلو سے ان کا وجود بہتر ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ اضداد لائق مذمت ہیں اور کسی حالت میں بھی ان کی تعریف نہیں ہونی چاہیے۔

الشریعی کے متعلق روایت یہ ہے کہ یہ اپنے بارے میں یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں حلول کر رکھا ہے۔

یہ بھی روایت ہے کہ روافض کا ایک فرقہ "نمیریہ" ہے جو 'نمیری' کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ باری تعالیٰ نے نمیری میں حلول کر رکھا ہے۔

(۱۴) غلو برتنے والوں میں چودھواں فرقہ "السبئیہ" کے نام سے موسوم ہے، جو عبد اللہ بن سبا کے پیرو کاروں سے تعبیر ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ علی کا انتقال نہیں ہوا، اور یہ کہ وہ قیامت سے پہلے پھر دنیا میں آئیں گے۔ اور دنیا کو اسی طرح عدل سے بھر دیں گے جس طرح کہ اب ظلم وجور سے بھری ہوئی ہے۔ عبد اللہ بن سبا کے بارہ میں

مذکور ہے کہ اس نے حضرت علی علیہ السلام سے کہا تھا،

انت انت — تو تو ہی ہے

'سبئیہ' رجعت کے قائل ہیں یعنی یہ کہ مردے پھر دنیا میں لوٹ کے آتے ہیں۔ سید حمیری رجعت کو مانتا تھا۔ اسی کے متعلق اس کا یہ شعر ہے،

الیٰ یومٍ یؤدب الناس فیه — الیٰ دنیاهم قبل الحساب

اس دن تک جب کہ لوگ اس میں، یوم الحساب سے پہلے پھر اپنی اسی دنیا میں لوٹ کر آئیں گے۔

(۱۵) غلو و افراط کے حامیوں کا پندرھواں فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ عزوجل نے سب باتوں کو آنحضرتؐ کے سپرد کر دیا تھا، اور تخلیق کائنات کے اختیارات دیدیے تھے۔ چنانچہ آپؐ ہی نے یہ دنیا بنائی، اور اس کے نقشوں کو سنوارا۔ اللہ سبحانہ' نے اس میں سے کسی چیز کی بھی تخلیق نہیں کی۔ اس گروہ میں کے اکثر لوگ حضرت علی کے بارہ میں بھی یہی کہتے ہیں ان کی رائے میں ائمہ شریعت کو منسوخ کر دینے کے مجاز ہیں۔ ان پر فرشتوں کا نزول ہوتا ہے۔ ان سے معجزات ظاہر ہوتے ہیں، اور ان کی طرف وحی بھی بھیجی جاتی ہے۔

ان میں ایسے لوگ بھی ہیں جو ابر کو دیکھ کر السلام علیک کہتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اس میں حضرت علی رضوان اللہ علیہ پنہاں ہیں۔ انھیں کے بارہ میں ایک شاعر نے کہا ہے،

برأت من الخوارج لست منهم — من الغزال منهم وابن باب

ومن قومٍ اذا ذكروا علياً — يردون السلام على السحاب

میرا خوارج سے کوئی تعلق نہیں۔ نہ ان میں غزال اور ابن باب ہی سے کوئی رشتہ ہے۔ میں ان لوگوں سے بھی برأت کا اظہار کرتا ہوں کہ جب علی کا ذکر آئے تو یہ ابر کو سلام کہتے ہیں۔

شیعہ کی تین قسموں میں دوسری قسم جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں روافض ہیں جو تین فرقوں پر مشتمل ہیں۔

انھیں روافض اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ابوبکر و عمر کی خلافت کو ٹھکرا دیا۔ (رفض کے معنی ٹھکرا دینے اور چھوڑ دینے کے ہیں)۔ ان سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ آنحضرتؐ نے علی بن ابی طالب کو خلیفہ قرار دیا تھا، اور اس حقیقت کا اعلان و اظہار بھی کر دیا تھا۔ اس پر بھی ان تمام حلقوں کا اجماع ہے کہ آنحضرتؐ کے انتقال کے بعد اکثر صحابہ نے آپؐ کی پیروی نہ کرکے گمراہی کی راہ اختیار کی۔ اور یہ کہ امامت نص اور توقیف کی رہین منت ہے (اطلاع جو شارع کی طرف سے ہو) اور یہ کہ قرابت سے تعبیر ہے۔ نیز یہ کہ امام کے لیے تقیہ کے عالم میں اپنی امامت کا انکار کر دینا جائز ہے۔ احکام میں اجتہاد کی جملہ صورتوں کو انھوں نے باطل ٹھہرایا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ امام وہی ہونا چاہیے جو سب لوگوں سے افضل ہو۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ علی اپنی تمام باتوں میں برسرِ حق تھے۔ اور امورِ دین میں ان سے کبھی بھی کوئی بھول چوک نہیں ہوئی۔ کاملیہ یعنی 'ابوکامل' کے پیروکاروں نے البتہ اس موقف کی تائید نہیں کی۔ ان کی رائے میں عوام تو اس بنا پر کفر کے مرتکب ہوئے ہیں کہ انھوں نے علی کی اقتدا نہیں کی۔ اور علی اس وجہ سے کافر ہوئے کہ انھوں نے خلافت کا مطالبہ نہیں کیا۔ ائمہ جور کے خلاف خروج (بغاوت) کو یہ لوگ ناجائز جانتے تھے۔ ان کا اس معاملہ میں یہ عقیدہ تھا کہ خروج کا حق صرف اس امام کو ہے کہ جس کی امامت نص پر مبنی ہو۔ کاملیہ کے سوا روافض کے چوبیس فرقے ہیں۔ ان سب کو امامیہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے کیونکہ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ علی بن ابی طالب کی امامت منصوص (نص پر مبنی) ہے۔

(۱) ان میں کا پہلا فرقہ 'قطعیہ' ہے۔ انھیں قطعیہ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ یہ "موسیٰ بن جعفر بن محمد بن علی" کی موت کو قطعی و یقینی خیال کرتے ہیں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد علی بن ابی طالب کو خلیفہ مقرر کیا تھا، اور اس سلسلہ میں ان کے نام اور شخصیت کی تصریح فرمائی تھی۔ اور علی نے اپنے بیٹے حسن بن علی کے بارہ میں نص کی تھی۔ اور حسن نے اپنے بھائی حسین بن علی کے متعلق خلافت کی وضاحت کر دی تھی۔ اسی طرح حسین بن علی نے اپنے بیٹے علی بن حسین سے متعلق اور علی بن حسین نے اپنے بیٹے محمد بن علی کے بارہ میں اور محمد بن علی نے اپنے بیٹے جعفر بن محمد کے بارہ میں اور جعفر بن محمد نے موسیٰ بن جعفر کے بارہ میں نص کی۔ اور موسیٰ بن جعفر نے اپنے صاحبزادے علی بن موسیٰ، اور علی بن موسیٰ نے اپنے صاحبزادے محمد بن علی بن موسیٰ سے متعلق امامت کی تصریح کی۔ اور انھوں نے اپنے صاحبزادے حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسیٰ سے متعلق نص سے کام لیا۔ اور یہ وہی ہیں جو سامرہ میں رہتے تھے۔ اور حسن بن علی نے اپنے صاحبزادے محمد بن الحسن بن علی کے بارہ میں تصریح کی۔ اور یہی وہ امام ہے جو نظروں سے اوجھل ہے اور جس کا انتظار کیا جا رہا ہے جس کے متعلق ان کا دعویٰ ہے کہ وہ ظلم و جور سے بھر جانے کے بعد دامن زمین کو عدل و انصاف سے بھر دے گا۔

(۲) ان میں کا دوسرا فرقہ کیسانیہ ہے، اور یہ گیارہ فرقوں پر مشتمل ہیں۔ کیسانیہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ 'المختار' جس نے خروج (بغاوت) کیا، امام حسین کے خون کو بنائے مطالبہ ٹھہرایا، اور 'محمد بن الحنفیہ' کی بیعت پر لوگوں کو آمادہ کیا، اس کو 'کیسان' بھی کہا جاتا تھا۔ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مولیٰ تھے۔

(۲) کیسانیہ کے پہلے فرقے کا جسے روافض کا دوسرا فرقہ کہنا چاہیے، عقیدہ یہ تھا کہ علی بن ابی طالب نے اپنے بیٹے محمد بن الحنفیہ کی امامت کی تصریح فرمائی تھی۔ یہی وجہ ہے انھوں نے بصرہ کی لڑائی میں پرچم انھیں کو عطا کیا۔

(۳) روافض کا تیسرا فرقہ جو کیسانیہ کا دوسرا فرقہ ہے یہ رائے رکھتا تھا کہ علی بن ابی طالب نے اپنے بیٹے حسن بن علی کے حق میں نص کی تھی، اور حسن نے اپنے بھائی حسین بن علی کے بارہ میں نص کی تھی، اور حسین بن علی نے اپنے بھائی محمد بن علی سے متعلق امامت کی تصریح کی تھی۔ جنھیں "محمد بن الحنفیہ" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

(۴) روافض کا چوتھا فرقہ "الکربیہ" ہے، جو "کیسانیہ" کا تیسرا فرقہ ہے۔ یہ "ابوکرب الضریر" کے ماننے والوں سے تعبیر ہے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ "محمد بن الحنفیہ" جبال رضوی [۱۵] میں زندہ ہیں۔ شیر ان کی دائیں طرف اور چیتا ان کی بائیں طرف کھڑے پہرہ دے رہے ہیں۔ کھانے پینے کی چیزیں صبح و شام اس وقت تک انھیں ملتی رہیں گی جب تک کہ یہ غار سے نکل کر ظاہر نہیں ہو جاتے۔ ان کی رائے میں ان کا اس حال پر صابر و شاکر رہنا کہ مخلوق سے الگ تھلگ اور ان کی نظروں سے اوجھل ہیں، اللہ تعالیٰ کی ایسی تدبیر سے متعلق ہے جس کو سوا اس کے اور کوئی نہیں جانتا۔ کثیر [۱۶] شاعر اسی کا قائل تھا اور اس کے ان اشعار میں اسی حقیقت کا اظہار ہے،

الا ان الائمۃ من قریش — ولاۃ الحق اربعۃ سواءٌ

ائمہ بلاشبہ قریش میں سے ہیں۔ یہ چاروں حق کے پاسبان ہیں، اور

ہم رتبہ ہیں۔

علی وثلاثۃ من بنیہ　　ھم الاسباط لیس بھم خفاء

ایک ان میں علی ہیں، باقی تین ان کے بیٹے ہیں۔ یہ ایسے بیٹے ہیں کہ جن کا حسب ونسب ڈھکا چھپا نہیں۔

فسبط سبط ایمان وبر　　وسبط غیبتہ کربلاء

چنانچہ ان کا ایک بیٹا تو ایمان اور نیکی سے بہرہ ور ہے، اور ایک ایسا ہے کہ جس کو کربلا نے اپنے دامن میں چھپا لیا ہے۔

فسبط لا یذوق الموت حتی　　یقود الخیل یقدمھا اللواء

اور ایک وہ ہے جو اس وقت تک موت کا ذائقہ چکھنے والا نہیں جب تک کہ ایسے شاہسواروں کو میدان قتال میں نہ لے آئے کہ جن کے آگے آگے پرچم اور علم ہو۔

تغیب لا یریٰ فیھم زمانا　　برضوی عندہ عسل وماء

یہ جبال رضوی میں ایک عرصہ تک کے لیے روپوش ہو گیا ہے، جہاں شہد اور پانی دونوں موجود ہیں۔

(۵) روافض کا پانچواں فرقہ جسے "کیسانیہ" کا چوتھا فرقہ کہنا چاہیے۔ یہ رائے رکھتا تھا کہ "محمد بن الحنفیہ" کو جبال رضوی میں بربنائے عقوبت محصور کر دیا گیا ہے کیونکہ ایک تو ان کا میلان عبدالملک بن مروان کی طرف تھا۔ دوسرے انھوں نے اس کی بیعت بھی کر لی تھی۔

(۶) روافض کا چھٹا فرقہ جو کیسانیہ کا پانچواں فرقہ ہے، یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ محمد بن الحنفیہ مر چکے ہیں، اور ان کے بعد امام ان کے بیٹے ابوہاشم عبداللہ بن محمد بن الحنفیہ ہیں۔

. . . .

(۸) روافض کے آٹھویں فرقہ کا (جو کیسانیہ کا ساتواں فرقہ ہے)
یہ خیال تھا کہ ابو ہاشم عبد اللہ بن محمد بن الحنفیہ کے بعد امام ان کا بھتیجا
الحسن بن محمد بن الحنفیہ ہے جن کے حق میں ابو ہاشم نے وصیت کر رکھی تھی
اس کے بعد الحسن نے اپنے بیٹے علی بن الحسن کے حق میں وصیت کی۔
جنھوں نے اپنے بعد کسی کو امام مقرر نہیں کیا۔ لہذا یہ محمد بن الحنفیہ کی رجعت
کا انتظار کرنے لگے۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ یہ ضرور لوٹیں گے، اور زمام
اختیار اپنے ہاتھ میں لیں گے۔ موجودہ حالات میں یہ اپنے کو 'عالم تیہ'
(حیرت) [۱۵] میں تصور کرتے ہیں کہ بغیر امام کے جی رہے ہیں۔ حتیٰ کہ
محمد بن الحنفیہ ظہور فرما ہوں۔

(۹) روافض کا نواں فرقہ (جسے کیسانیہ کا آٹھواں فرقہ کہنا چاہیے)
یہ سمجھتا تھا کہ ابو ہاشم کے بعد منصب امامت کے حق دار محمد بن علی بن
عبد اللہ بن عباس ہیں، اور یہ بات وہ اس وجہ سے کہتے تھے کہ ابو ہاشم
کا جب شام سے لوٹتے ہوئے مقام 'شراۃ' پر انتقال ہوا تو انھوں
نے ان کے حق میں وصیت کی تھی۔ ان کے بعد محمد بن علی نے اپنے بیٹے
ابراہیم بن محمد کو وصی ٹھہرایا۔ اور ابراہیم بن محمد نے ابن العباس کو وصی
قرار دیا، اور اس طرح یہ سلسلہ خلافت بر بنائے وصیت ابو جعفر منصور
تک پہنچتا ہے۔

پھر ان میں کے بعض نے اس قول سے رجوع کیا اور یوں کہا کہ آنحضرتؐ
نے عباس بن عبد المطلب کے حق میں نص کی تھی، اور انھیں امام چنا
تھا۔ انھوں نے اپنے بیٹے عبد اللہ کو امام مقرر کیا، اور عبد اللہ نے اپنے
بیٹے علی بن عبد اللہ کے حق میں امامت کی وصیت کی۔ پھر اسی انداز سے
انھوں نے سلسلہ امامت کو چلایا یہاں تک کہ نوبت ابو جعفر منصور تک
پہنچی۔ اس خیال کے لوگوں کو 'راوندیہ' کہتے ہیں۔ ابو مسلم [۱۸] کے بارے

میں یہ گروہ دو فرقوں میں بٹ گیا۔ ایک تو اس بات کا قائل ہوا کہ ابومسلم مارا گیا۔ انھیں 'رزامیہ' کہتے ہیں۔ جو ایک شخص 'رزام' کی طرف منسوب ہے۔ دوسرے نے یہ کہا کہ ابومسلم مرا نہیں بلکہ بقید حیات موجود ہے اسے 'ابومسلمیہ' کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ انھوں نے اپنے اسلاف کے خلاف کئی حرام چیزوں کو حلال ٹھہرایا۔

(۱۰) روافض کا دسواں فرقہ 'حربیہ' ہے جو عبداللہ بن عمرو بن حرب کے پیروکاروں سے تعبیر ہے۔ یہ کیسانیہ کا نواں فرقہ ہے۔

اس گروہ کی یہ رائے تھی کہ ابوہاشم عبداللہ بن محمد بن الحنفیہ نے 'عبداللہ بن عمرو بن حرب' کو امام ٹھہرایا تھا، اور اس میں ابوہاشم کی روح ہی نے گویا دوسرا قالب اختیار کر لیا تھا۔ پھر ان لوگوں پر عبداللہ بن عمرو بن حرب کا جھوٹ کھل گیا اور یہ امام کی تلاش میں مدینہ کی طرف روانہ ہوئے یہاں ان کی ملاقات عبداللہ بن معاویہ بن عبداللہ بن جعفر بن ابی طالب سے ہوئی۔ انھوں نے ان کو اپنی امامت کی دعوت دی جس کو انھوں نے بہ دل مان لیا، اور ان کے وصی ہونے کا بھی دعوے کیا۔ عبداللہ بن معاویہ کے بارے میں ان میں تین گروہ پیدا ہو گئے۔

ایک گروہ نے تو کہا کہ ان کا انتقال ہو گیا۔

دوسرے نے کہا کہ وہ جبال اصفہان میں پناہ گزیں ہیں، اور زندہ ہیں مرے نہیں! اور اس وقت تک ان کی موت واقع ہونے والی نہیں جب تک کہ یہ جہاد کے گھوڑوں (یعنی سپاہ اور فوج) کو ہنکاتے ہوئے بنی ہاشم کی خدمت میں پیش نہ کر دیں۔

تیسرے گروہ نے بھی ان کی زندگی کا اعلان کیا اور کہا کہ وہ جبال اصفہان میں مقیم ہیں اور اس وقت تک نہیں مریں گے جب تک کہ عامۃ الناس کی زمام قیادت نہ سنبھال لیں۔ ان کی رائے میں یہ وہی

مہدی ہیں جن کی آمد کی بشارت آنحضرتؐ نے دے رکھی ہے۔

(۱۱) روافض کا گیارہواں فرقہ بیانیہ ہے۔ یہ' بیان بن سمعان التمیمی' کے اصحاب پر مشتمل ہے۔ کیسانیہ کی اسے دسویں قسم قرار دینا چاہیے۔

ان کا یہ خیال تھا کہ ابو ہاشم نے بیان بن سمعان التمیمی کے حق میں وصیت کی تھی، لیکن یہ اپنی اولاد کے بارہ میں وصیت نہ کر پائے۔

(۱۲) روافض کا بارہواں گروہ، کیسانیہ کا گیارہواں فرقہ شمار ہوتا ہے۔

ان کی یہ رائے تھی کہ ابو ہاشم عبداللہ بن محمد بن الحنفیہ کے بعد امام علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب ہیں۔

(۱۳) روافض کا تیرھواں گروہ وہ ہے جو سلسلہ نص کا آغاز آنحضرتؐ سے کرتا ہے اور کہتا ہے کہ آنحضرتؐ نے تو حضرت علی کی امامت کی تصریح کی اور پھر یہ سلسلہ اسی انداز سے چلا حتیٰ کہ علی بن الحسین تک وسعت پذیر ہوا۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ علی بن الحسین کے بعد امام ان کے بیٹے ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین ہیں، اور پھر ابو جعفر کی وصیت کی رو سے المغیرہ بن سعید امامت کے حق دار ہیں۔ یہ لوگ مہدی کے ظہور تک انھیں کے حلقۂ ارادت میں منسلک رہنے کے قائل ہیں اور مہدی ان کی رائے میں محمد بن عبداللہ بن الحسن د بن الحسن، ابن علی بن ابی طالب رضوان اللہ علیہم ہیں۔ ان کی یہ بھی رائے ہے کہ یہ جبال حاجر میں مقیم ہیں اور خروج کے وقت تک یہیں اقامت گزیں رہیں گے۔

ہم جب یہ کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک سلسلہ امامت کا آغاز آنحضرتؐ سے ہوتا ہے اور علی بن الحسین تک پہنچتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے حضرت علی کو امام مقرر کیا۔ علی نے الحسن کی امامت کی تصریح کی الحسن نے الحسین کے حق میں وصیت کی اور الحسین نے

علی بن الحسین کے بارہ میں امامت کی تصریح کی۔

(۱۴) روافض کا چودھواں فرقہ امامت کو علی سے شروع کرتا ہے اور علی بن الحسین تک وسعت دیتا ہے۔ پھر یہ کہتا ہے کہ علی ابن الحسین کے بعد ابو جعفر محمد بن علی امام ہیں اور ابو جعفر کے بعد امامت کا حق محمد بن عبداللہ ابن الحسن کو پہنچتا ہے جنھیں مدینہ میں ظاہر ہونا ہے اور یہی ان کے نزدیک مہدی بھی ہیں۔ یہ المغیرہ بن سعید کی امامت کے منکر ہیں۔

(۱۵) روافض کا پندرھواں گروہ سلسلہ امامت کا آغاز علی سے کرتا ہے اور اسے علی بن الحسین تک بڑھاتا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ علی بن الحسین نے ابو جعفر محمد بن علی کے حق میں امامت کی تصریح کی، اور ابو جعفر محمد بن علی نے ابو منصور کے بارہ میں وصیت کی۔ پھر یہ دو فرقوں میں بٹ گئے۔

ایک فرقہ تو 'الحسینیہ' ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ابو منصور نے اپنے بیٹے 'الحسین بن ابی منصور' کے حق میں وصیت کی لہذا ان کے بعد یہی امام ہیں۔

دوسرا گروہ 'المحمدیہ' کہلاتا ہے۔ یہ محمد بن عبداللہ ابن الحسین' کی امامت کا قائل ہے۔ ان کا قول ہے کہ ابو جعفر نے اسی طرح ابی منصور کے حق میں امامت کی وصیت کی کہ جس طرح حضرت موسیٰؑ نے یوشع بن نون کے حق میں وصیت کی تھی اور اپنے اور حضرت ہارون کے بیٹے کو نظر انداز کر دیا تھا۔ ہاں ابی منصور کے بعد یہ منصب پھر اسی طرح اولاد علی کی طرف لوٹ آئے گا جس طرح یوشع بن نون کے بعد اولاد ہارون کی طرف لوٹ آیا تھا۔

اس کی توجیہ یہ لوگ یوں بیان کرتے ہیں کہ حضرت موسیٰ نے اپنی

اور حضرت ہارون کی اولاد کو نظر انداز کر کے زمام کار یوشع بن نون کو اس بنا پر سونپی کہ دونوں قبیلوں میں باہم اختلاف رونما نہ ہو اور ایک تیسرا آدمی یوشع بن نون درحقیقت جسے حاکم ہونا چاہیے اس کا پتہ دے۔ اسی مصلحت کے پیش نظر ابوجعفر نے ابی منصور کے حق میں وصیت کی۔ ان کا عقیدہ تھا کہ ابومنصور نے رصاف صاف، کہہ دیا تھا کہ میں تو منصب امامت کا امین ہوں، اور یہ حق نہیں رکھتا کہ اس کو کسی غیر کے سپرد کر دوں۔ اصل قائم مقام اور سربراہ محمد بن عبداللہ ہیں۔

(۱۶) روافض کا سولھواں فرقہ سلسلہ امامت کو ابوجعفر محمد بن علی تک وسعت دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ابوجعفر نے جعفر بن محمد کے حق میں وصیت کی تھی، اور یہ کہ جعفر بن محمد زندہ ہیں مرے نہیں۔ اور اس وقت تک انھیں مرنا نہیں ہے جب تک کہ انھیں غلبہ حاصل نہ ہو جائے اور وہی مہدی قائم ہیں۔ اس گروہ کو ' نادسیہ ' کہتے ہیں۔ ان کا انتساب ان کے سربراہ ' عجلان بن نادس بصری ' کی طرف ہے۔

(۱۷) روافض کا سترھواں فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ جعفر بن محمد پر موت وارد ہو چکی اور ان کے بعد ان کے بیٹے ' اسمٰعیل ' امامت کے سزاوار ہیں۔ یہ گروہ اس بات کو نہیں مانتا ہے کہ یہ اپنے والد کی زندگی ہی میں فوت ہو چکے تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب تک اقتدار حاصل نہ کرلیں یہ مرنے والے نہیں کیونکہ ان کے والد نے بتا دیا تھا کہ ان کے وصی اسمٰعیل ہیں اور یہ کہ ان کے بعد یہی امام ہیں۔

(۱۸) روافض کی اٹھارویں قسم قرامطہ[19] ہیں۔

ان کا یہ عقیدہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے علی بن ابی طالب کے حق میں صراحت فرمائی تھی، علی نے ' الحسن ' کو بذریعہ نص امام ٹھہرایا۔ اور ' الحسن ' نے اپنے بھائی ' الحسین ' کو اس کا حق دار قرار دیا۔ پھر الحسین نے

اپنے بیٹے 'علی بن الحسین' کے بارہ میں صراحت کی۔ اور 'علی بن الحسین' نے اپنے بیٹے 'محمد بن علی' کو امام مقرر کیا۔ اسی طرح 'محمد بن علی' نے اپنے بیٹے جعفر کی امامت کی وضاحت کی، اور جعفر نے اپنے بیٹے 'محمد بن اسمٰعیل' کو وصی ٹھہرایا۔

ان کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ محمد بن اسمٰعیل زندہ ہیں اور اس وقت تک موت کی آغوش میں نہیں جائیں گے جب تک پورے کرۂ ارضی پر ان کا قبضہ نہیں ہو جاتا، اور یہ کہ وہی مہدی بھی ہیں کہ جن کے حق میں پہلے بشارت دی جا چکی ہے۔ اس سلسلہ میں یہ ان روایات پر اعتماد کرتے ہیں جو ان کے بزرگوں سے مروی ہیں۔ ان میں یہ مذکور ہے کہ ساتواں امام ان کا 'قائم' اور سربراہ ہوگا۔

(۱۹) روافض کا انیسواں گروہ سلسلہ امامت کا آغاز حضرت علی سے کرتا ہے اور جعفر بن محمد تک پہنچاتا ہے۔ اور اس ترتیب سے اس کی کڑیوں کو وسعت دیتا اور پھیلاتا ہے جس کا ذکر قرامطہ کے ضمن میں ہم کر چکے ہیں۔

ان کا کہنا ہے کہ جعفر بن محمد نے دوسرے بچوں کو چھوڑ کر صرف اسمٰعیل ہی کو اپنا وصی ٹھہرایا تھا۔ لیکن جب ان کا انتقال اُن کی زندگی ہی میں ہو گیا تو امامت ان کے بیٹے محمد بن اسمٰعیل کی طرف منتقل ہو گئی۔ اس گروہ کو 'المبارکیہ' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ المبارک ان کا ایک سربراہ تھا، اور یہ انتساب اسی مناسبت سے ہے۔

یہ محمد بن اسمٰعیل کی موت کے قائل ہیں۔ ان کی رائے میں ان کے بعد امامت کا حق ان کی اولاد کو ہے۔

(۲۰) روافض کا بیسواں گروہ سلسلہ خلافت کو علی سے شروع کرتا ہے، اور جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اس کو جعفر بن محمد تک پہنچاتا ہے۔

یہ گروہ یہ سمجھتا ہے کہ جعفر کے بعد امامت محمد بن جعفر کا حق ہے۔ پھر ان کے بعد یہ ان کی اولاد میں منتقل ہو جائے گی۔ ان کو 'السمیطیہ' کہا جاتا ہے کیونکہ یہ اپنے ایک سربراہ یحییٰ بن ابی سمیط کی طرف منسوب ہیں۔

(۲۱) روافض کا اکیسواں گروہ سلسلہ خلافت کو علی سے شروع کر کے جعفر بن محمد تک لے جاتا ہے۔ جیسا کہ ابھی ابھی گذر چکا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ جعفر کے بعد ان کے بیٹے عبداللہ بن جعفر امام ہیں۔ یہ ان کی اولاد میں سب سے بڑے تھے، اور آئندہ امامت انھیں کی اولاد میں رہے گی۔ اس عقیدہ کے لوگوں کو 'العماریہ' کہا جاتا ہے۔ عمار ان کا ایک سربراہ تھا۔ ان کا ایک نام 'الفطحیہ' بھی ہے۔ اور یہ اس مناسبت سے ہے کہ عبداللہ بن جعفر کے پاؤں خاصے چوڑے چکلے تھے (' افطح' کے معنی چوڑا چکلا ہونے کے ہیں)

اس عقیدہ کو ماننے والوں کی تعداد زیادہ ہے۔

(۲۲) روافض کا بائیسواں گروہ سلسلہ امامت کو جعفر بن محمد تک پہنچاتا ہے، اور یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ جعفر بن محمد نے اپنے بیٹے موسیٰ بن محمد کے حق میں صراحت کی تھی، اور یہ کہ موسیٰ بن محمد زندہ ہیں، اور اس وقت تک موت سے دوچار ہونے والے نہیں جب تک کہ پورے کرۂ ارضی کو، اس طرح مشرق سے لے کر مغرب تک عدل و انصاف سے نہ بھر دیں جیسے کہ اس وقت یہ ظلم و جور سے بھری ہوئی ہے۔

اس گروہ کو 'الواقفہ' کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ سلسلہ خلافت کو موسیٰ بن جعفر پر ختم کر دیتے ہیں اور آگے نہیں بڑھاتے۔

اس گروہ کے مخالفین "الممطورہ" کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔ اس کے معنی بارش میں بھیگے ہوئے کے ہیں۔ بات یہ ہے کہ ان

کے ایک آدمی نے یونس بن عبدالرحمٰن سے مناظرہ کیا۔ اس کا تعلق 'القطعیہ' سے تھا۔ یہ وہ لوگ ہیں جو موسیٰ بن جعفر کی موت کو قطعی خیال کرتے ہیں۔ اس نے اس سے بر سبیل طنز یہ کہا کہ تم سے بحث و تمحیص میرے نزدیک بارش سے بھیگے ہوئے کتوں سے بھی زیادہ سہل ہے اس وقت سے یہ طنز ان سے گویا چپک کر رہ گئی۔

موسیٰ بن جعفر کی امامت کے قائلین کو 'الموسائیہ' بھی کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ موسیٰ بن جعفر کی امامت پر ایمان رکھتے ہیں۔ ان کا ایک نام 'المفضلیہ' ہے، اور یہ ان کے ایک سربراہ المفضل بن عمر کی مناسبت سے ہے۔ جس کو ان میں بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔

'الموسائیہ' کے ایک گروہ نے موسیٰ بن جعفر کے معاملہ میں توقف سے کام لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم نہیں جانتے ان کا انتقال ہو چکا ہے یا نہیں۔ البتہ ہم ان کی امامت پر اس وقت تک قائم ہیں جب تک کہ کسی دوسرے کی امامت کھل کر ہمارے سامنے نہیں آجاتی، اور جونہی کسی دوسرے کی امامت واضح ہو جائے گی ہم اس کو مان لیں گے اور اس کی اطاعت کریں گے۔ القطعیہ کے عقائد کے بارہ میں، جنھوں نے موسیٰ بن جعفر کی موت کو قطعی خیال کیا۔ ہم اوائل بحث میں جہاں روافض کے عقائد کا تذکرہ ہے بہ تفصیل بیان کر آئے ہیں۔

(۲۳) روافض کا تئیسواں گروہ امامت کو علی سے شروع کرتا ہے اور اسی انداز سے جیسا کہ ہم نے قدماء کے قول کی روشنی میں کہا، اس کو موسیٰ بن جعفر ہی تک وسعت دیتا ہے۔ ہاں ان کا یہ کہنا ہے کہ موسیٰ بن جعفر نے اپنے بیٹے احمد بن موسیٰ بن جعفر کے حق میں صراحت کی تھی۔

(۲۴) روافض کا چوبیسواں فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ آنحضرتؐ نے تو علی کے حق میں نص فرمائی، اور علی نے الحسن بن علی کو وصی ٹھہرایا، اور پھر یہ

سلسلہ امامت، محمد بن الحسن بن علی بن محمد بن علی بن موسیٰ بن جعفر تک پہنچتا ہے۔ جیساکہ ہم روافض کے پہلے فرقہ سے متعلق بیان کر چکے ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ محمد بن الحسن کے بعد امام قائم کو آنا ہے اور وہی ظاہر ہو کر دنیا کو عدل سے بھریں گے اور ظلم کا قلع قمع کریں گے۔ پہلوں کا کہنا ہے کہ محمد بن الحسن ہی وہ امام قائم ہیں جنھیں ظہور فرما کر اس دنیا کو اس طرح عدل سے بھرنا ہے کہ جس طرح یہ بہ حالات موجودہ ظلم وجور سے بھری ہوئی ہے۔

محمد بن علی بن موسیٰ بن جعفر کی کم عمری کی وجہ سے روافض میں ایک اختلاف اور پیدا ہوا۔ یہ جب ان کا باپ فوت ہوا آٹھ برس کے تھے بعض کا کہنا ہے کہ چار برس کے تھے۔ سوال یہ ہے کہ اس حال میں یہ واجب الاطاعت امام ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ اس میں دو رائیں ہوگئیں

بعض نے تو یہ کہا کہ یہ اس حال میں بھی امام ہیں اور واجب الاطاعۃ ہیں اور دوسرے ائمہ کی طرح تمام احکام اور امور دنیا سے آگاہ ہیں، لہٰذا ان کی اطاعت و فرمانبرداری اسی طرح ضروری قرار پائی جس طرح ان سے پہلے باقی ائمہ کی ضروری تھی۔

دوسروں نے کہا کہ عمر کی اس منزل میں یہ ان معنوں میں امام ہیں کہ امامت کے یہی مستحق ہیں کوئی دوسرا نہیں۔ اور یہ کہ اس مقام پر اس وقت انھیں کو فائز ہونا چاہیے۔ رہی یہ بات کہ ان میں اس وقت بھی وہ خوبیاں پائی جاتی ہیں جو ان سے پہلے ائمہ میں پائی جاتی تھیں تو یہ بات نہیں! ان کی رائے میں اس عمر میں ان کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ امامت کے فرائض خود سنبھالیں۔ بلکہ جو شخص نماز پڑھائے اور اس وقت احکام نافذ کرے وہ کوئی دوسرا شخص ہونا چاہیے۔ جس میں کہ فقہ، دین، اور تقویٰ و صلاح کی خوبیاں ہوں۔ اور ان فرائض کو یہ

اس وقت تک ادا کرے جب تک کہ اس کم عمر امام میں ان کاموں کی صلاحیت پیدا نہیں ہو جاتی۔

غلو رکھنے والے روافض اور امامیہ کے بارہ میں بحث ختم ہوئی۔

مسئلہ تجسیم میں روافض یا امامیہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس بارے میں ان کے چھ گروہ ہیں۔

(۱) پہلا گروہ "الہشامیہ" کا ہے۔ جو ہشام بن الحکم الرافضی[۵۲] کی طرف منسوب ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ان کا معبود "جسم" ہے جس کا آغاز بھی ہے اور انتہا بھی، اور جس میں تینوں ابعاد پائے جاتے ہیں، یعنی وہ طویل (لمبا) بھی ہے، عریض (چوڑا) بھی ہے، اور عمیق (گہرا) بھی ہے۔ اس کا طول اس کے عرض کے برابر ہے، اور عرض، عمق (گہرائی) کے برابر۔ اور کوئی بُعد بھی دوسرے سے زیادہ یا بڑھا ہوا نہیں۔ یہ اللہ کے لیے "طویل" کا لفظ تو استعمال کرتے ہیں لیکن طول کو متعین نہیں کرتے بلکہ صرف یہ کہتے ہیں:

طوله مثل عرضه — اس کا طول اس کے عرض کے برابر ہے

جس کے معنی یہ ہیں کہ لفظ طول کو یہ ازراہ مجاز استعمال کرتے ہیں، اور اس کے حقیقی معنی مراد نہیں لیتے۔

ان کا کہنا ہے کہ وہ ایک درخشاں نور ہے۔ اس کا ایک انداز ہے اور اس کا تعلق اگرچہ مقام سے ہے تاہم یہ مکانی نہیں! یوں سمجھیے کہ جس طرح کہ مصفی چاندی کا ایک ڈلا، گول موتی کی طرح، چاروں طرف روشنی بکھیرتا ہے۔ یہ رنگ، ذائقہ اور بو سے بھی بہرہ مند ہے اور اس کو

کو چھونا بھی ممکن ہے۔ لیکن ان چیزوں کو اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا رنگ، ذائقہ اور بو یا محسوس ہونا ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں۔ وہی ایک ڈلا رنگ بھی ہے اور ذائقہ بھی۔ یہ اس میں رنگ و ذائقہ کی کوئی تفریق روا نہیں رکھتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ وہی ایک شے رنگ بھی ہے اور ذائقہ بھی۔

ان کے نزدیک یہ معبود پہلے تو لامکان میں تھا، پھر اس طرح مکان پیدا ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جنبش اختیار کی اور اس جنبش سے مکان پیدا ہوا۔ اس کے بعد یہ اس مکان میں ہے۔ مکان سے مراد ان کی عرش ہے۔

'ابوالہذیل'[۲۱] نے اپنی کسی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ ہشام بن الحکم نے اس سے کہا، اس کا رب جسم ہے جو جاتا بھی ہے اور آتا بھی ہے۔ کبھی متحرک ہوتا ہے اور کبھی ساکن۔ وہ اٹھتا بیٹھتا ہے۔ اور طویل، عریض اور عمیق بھی ہے۔ کیونکہ جس میں یہ باتیں نہ ہوں گی وہ لاشئی کے حدود میں داخل ہو جائے گا۔ ابوالہذیل کہتے ہیں، میں نے ہشام سے پوچھا، اس کا رب بڑا ہے یا یہ پہاڑ۔ اشارہ ابی قبیس کی طرف تھا۔ اس نے کہا، یہ پہاڑ اس سے بڑھ جائے گا، یعنی یہ پہاڑ اس سے بڑا ہے۔

ابن الراوندی[۲۲] نے بھی ذکر کیا ہے کہ ہشام بن الحکم کہا کرتا تھا۔ اس کے رب میں اور ان اجسام میں کہ جن کو ہم دیکھتے ہیں کسی نہ کسی پہلو سے مشابہت پائی جاتی ہے۔ اگر یہ مشابہت نہ ہو تو یہ اجسام اس پر کسی طرح دلالت نہ کر سکیں۔

اس کے خلاف بھی اس سے منقول ہے مثلاً وہ کہا کرتا تھا، خدا جسم ہے اور الابعاض (بعض کی جمع یعنی حصص) سے متصف ہے لیکن نہ تو یہ ابعاض اس سے مشابہت رکھتے ہیں اور نہ وہ ان ابعاض

کے مشابہ ہے۔

جاحظ کی روایت ہے کہ ہشام بن الحکم نے اپنی کسی کتاب میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم سے متعلق اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ تحت الثریٰ تک کی چیزوں سے آگاہ ہے مگر اس طرح کہ اس سے ایک شعاع صادر ہوتی ہے جس کا تعلق ایک طرف تو اس سے ہے اور دوسری طرف وہ زمین کی گہرائی تک نفوذ کیے ہوئے ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کا تعلق ماوراء سے براہ راست ملامست (چھونے) کا نہ ہو تو وہ کوئی چیز بھی نہ جان سکے۔ اس کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ جس کو شعاع کہنا چاہیے ماوراء سے اختلاط پذیر ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کے کسی حصہ کا مخلوق سے اختلاط پذیر ہونا محال ہے۔ اگر ہشام یوں کہتا کہ اللہ تعالیٰ تحت الثریٰ تک کی چیزوں کو بغیر کسی اتصال، (چھونے) خبر، اور قیاس کے جانتا ہے تو اس صورت میں یہ اس عقیدہ سے دست بردار ہو جاتا کہ اللہ تعالیٰ کا محسوسات سے کوئی جسمانی رابطہ ہے، اور وہ صحیح بات کہتا۔

ہشام کے بارہ میں یہ بھی مذکور ہے کہ اس نے رب سے متعلق سال بھر میں کوئی پانچ رائیں قائم کیں۔ کبھی تو اس نے کہا کہ وہ بلور کی مانند ہے۔ کبھی کہا وہ چاندی کے صاف ڈلے کی طرح ہے۔ کبھی کہا کہ اس کی کوئی صورت نہیں۔ کبھی کہا کہ وہ اس کے حساب سے سات بالشت کے برابر ہے۔ پھر اس نے ان سب باتوں سے رجوع اختیار کیا اور کہا وہ جسم ہے مگر دوسرے جسموں کی طرح نہیں۔

الوراق کا خیال ہے کہ اصحاب ہشام میں سے کسی نے اس کے سوال کے جواب میں کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور اس سے مماس ہے (یعنی اسے چھوتے ہوئے ہے) اور عرش اس سے بڑھا ہوا یا زائد

نہیں ہے۔

(۲) روافض کا دوسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کا رب نہ تو صورت ہے اور نہ اجسام کی طرح ہے، اور جب وہ اسے جسم کہتے ہیں تو اس سے ان کی مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ موجود ہے۔ یہ گروہ اللہ تعالےٰ کے لیے نہ تو ایسے اجزا ثابت کرتا ہے جو باہم پیوستہ اور ملے ہوئے ہوں، اور نہ ایسے ابعاض (حصص) کا قائل ہے جو باہم ترکیب پذیر اور جڑے ہوئے ہوں۔ یہ گروہ اللہ تعالیٰ کو عرش ہی پر مستوی مانتا ہے مگر ایسا استوار جو بغیر کیف اور مماسات (چھونے) کے ہے۔

(۳) روافض کا تیسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کا رب انسانی صورت سے مشابہت رکھتا ہے لیکن یہ اسے جسم نہیں مانتا۔

(۴) روافض کا چوتھا فرقہ "الہشامیہ" ہے جو ہشام بن سالم الجوالیقی کو ماننے والا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ان کا رب انسانی صورت ہی کے مشابہ ہے۔ لیکن یہ نہیں مانتے کہ اس میں گوشت اور خون بھی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ درخشاں اور سپید نور ہے جو چمک رہا ہے۔ اس کے انسان کی طرح پانچوں حواس بھی ہیں۔ چنانچہ اس کا ہاتھ، پاؤں، ناک، کان، آنکھ اور منہ بھی ہے۔ یہ جس حاسہ سے سنتا ہے وہ دیکھنے والے حاسہ سے مختلف ہے، اور اسی طرح ان کے نزدیک تمام حواس متغائر ہیں (ایک دوسرے سے الگ)۔

ابو عیسیٰ وراق نے بیان کیا ہے کہ ہشام بن سالم یہ سمجھتا تھا کہ اس کے رب کے سر پر سیاہ بال بھی ہیں اور یہ سیاہ نور سے تعبیر ہیں۔

(۵) روافض کا پانچواں گروہ یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ رب العالمین ضیاءِ خالص اور نور محض ہے اور روشنی چراغ کی طرح ہے کہ جس پہلو سے بھی دیکھیے یکساں روشن ہے۔ اس کی کوئی صورت نہیں نہ اس کے اعضاء ہیں اور نہ اس

کے اجزا میں کوئی اختلاف ہی ہے۔ یہ اس بات کو نہیں مانتے کہ اللہ انسانی یا حیوانی صورت کے مشابہ ہے۔

(۶) روافض کا چھٹا فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ان کا پروردگار نہ تو جسم ہے، نہ صورت ہے، اور نہ کسی شے سے مشابہ ہے۔ نہ متحرک ہے نہ ساکن اور نہ مماس (کسی شے کو چھونے والا)

توحید کے بارہ میں ان کی وہی رائے ہے جو معتزلہ اور خوارج کی ہے مگر یہ ان میں متاخرین کی رائے ہے۔ ان کے اوائل تشبیہ ہی کے قائل تھے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

روافض کا حاملین عرش سے متعلق اختلاف رائے ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں یا باری تعالیٰ کو۔

یہ لوگ دو گروہوں میں منقسم ہیں۔

ایک گروہ 'الیونسیہ' کا ہے۔ یہ یونس بن عبدالرحمٰن القمی۔ [۲۵] جو آل یقطین کے مولیٰ ہیں، کے اصحاب پر مشتمل ہے۔

یہ لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حاملین عرش خدا کو بھی اٹھائے ہوئے ہیں، اور وہ خدا کا بار برداشت کر سکتے ہیں۔ حاملین عرش کو انھوں نے سارس سے تشبیہ دی ہے کہ اس کی ٹانگیں اگرچہ باریک ہوتی ہیں تاہم وہ اس کو اٹھائے رہتی ہیں۔

دوسرے فرقے کا کہنا ہے کہ یہ حاملین صرف عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا 'محمول' (ایسی چیز جو اٹھائی جائے) ہونا محال ہے۔

روافض میں اس بات میں اختلاف رونما ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ظلم پر قادر قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ ایک گروہ نے تو انکار کیا ہے، دوسرے نے جائز ٹھہرایا ہے۔

روافض کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اللہ سبحانہ، عالم، حیّ (زندہ)، قادر، سمیع (سننے والا)، بصیر (دیکھنے والا)، اور الٰہ ہے یا نہیں۔ اس کے متعلق ان کے نو فرقے ہیں۔[۵۲]

(۱) پہلا فرقہ ان میں 'الزراریہ' ہے جو زرارہ بن اعین الرافضی کے ماننے والوں سے تعبیر ہے۔

ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ غیر سمیع، غیر علیم اور غیر بصیر رہا، تا آنکہ اس نے ان چیزوں کو اپنے لیے پیدا کیا۔ ان کو 'التمیمیہ' بھی کہا جاتا ہے۔ لیکن ان کا سربراہ زرارہ بن اعین ہی ہے۔

(۲) دوسرا فرقہ ان میں 'السابیہ' کا ہے۔ یہ عبدالرحمٰن بن سبابہ کے اصحاب پر مشتمل ہے۔ یہ ان مسائل میں توقف سے کام لیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اس معاملہ میں مستند رائے جو بھی ہو بہر حال جعفر ہی کی ہو سکتی ہے۔ یہ کسی خاص رائے کو صحیح نہیں مانتے۔

(۳) ان میں کا تیسرا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ رائے رکھنا غلط ہے کہ پہلے وہ غیر قادر، غیر سمیع یا غیر بصیر تھا اور پھر جب اس نے اشیا کو پیدا کیا تو ان صفات سے متصف ہوا، کیونکہ جو اشیار پیدا ہونے سے پہلے موجود تھیں ان پر اشیار کا اطلاق نہیں ہوتا، اس لیے ہم اس کو لاشئ (معدوم) پر قادر قرار نہیں دیں گے۔ اسی طرح اس کے علم کو 'لاشئ' سے متعلق نہیں ٹھہرائیں گے۔

تمام روافض، چند لوگوں کو چھوڑ کر، یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی شئ کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے، اور پھر کچھ مصلحتیں رونما ہو جاتی ہیں (لہذا وہ ارادہ ملتوی کر دیتا ہے)۔

(۴) روافض کا چوتھا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اللہ ہمیشہ لا حیّ (غیر زندہ) رہا، پھر حیات کی صفت سے متصف ہوا۔

(۵) روافض کا پانچواں فرقہ اصحاب شیطان الطاق سنہ ۱۶۰ھ کا ہے۔
ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فی نفسہ عالم ہے، جاہل نہیں۔ لیکن وہ اشیاء کو اسی وقت جانتا ہے جب ان سے اس کی قدرت اور اس کا ارادہ متعرض (درپے) ہوتا ہے۔ ارادہ سے پہلے اس کا اشیاء کو جاننا محال ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ عالم نہیں ہے بلکہ اس بنا پر کہ اشیاء پر یہ اشیاء کا اطلاق اسی وقت ہوتا ہے جب اللہ تعالیٰ ان کا ارادہ کرے اور ان کے درپے ہو۔ تقدیر سے ان کی مراد ارادہ ہے۔

(۶) چھٹا فرقہ ہشام بن الحکم کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھنا کہ وہ ہمیشہ سے اشیاء کو اپنی ذات سے جانتا ہے، استحالہ لیے ہوئے ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ وہ اشیاء کو ازل سے نہیں جانتا تھا بلکہ نہ جاننے کے بعد جاننے لگا۔ اور یہ جاننا بھی علم کے ذریعہ سے ہے۔ علم اس کی صفت ہے۔ جو نہ تو اس کا عین ہے، اور نہ اس کا بعض یا جز۔ یہ جائز ہے کہ ہم علم کو حادث کہیں یا قدیم قرار دیں۔ دونوں صورتوں میں اس کی حیثیت صفت کی رہے گی۔ اور صفت کسی طرح بھی موصوف قرار نہیں پاتی۔

ہشام کا کہنا تھا کہ اگر اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھیں کہ وہ ازل سے عالم تھا تو اس صورت میں معلومات کو بھی ازلی ماننا پڑے گا۔ کیونکہ کوئی شخص اسی وقت عالم کہلاتا ہے جب پہلے سے کوئی معلوم موجود ہو۔ اسی طرح اس کا کہنا تھا کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال سے آگاہ ہے تو پھر اعمال کے بارہ میں آزمائش (ابتلاء) کا تصور ختم ہو جاتا ہے۔

ہشام اللہ تعالیٰ کی تمام صفات مثلاً قدرت، حیات، سمع، بصر اور ارادہ سے متعلق کہا کرتا تھا کہ نہ یہ عین ذات ہیں، اور نہ غیر ذات۔

قدرت و حیات کے بارہ میں اس سے دو قول مروی ہیں۔ کچھ لوگ تو کہتے ہیں کہ وہ خدا کو حیّ (زندہ) و قادر تسلیم کرتا تھا، اور کچھ لوگوں کو اس سے انکار رہے۔

(۷) روافض کا ساتواں فرقہ اللہ تعالیٰ کو فی نفسہٖ عالم نہیں مانتا تھا، جیسا کہ "شیطان الطاق" کا عقیدہ تھا۔ ان کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ اس وقت تک کسی شئے کو نہیں جان پاتا جب تک کہ اس میں اپنی تاثیر کو ظاہر نہ کرے تاثیر سے ان کی مراد ارادہ ہے۔ چنانچہ جب وہ کسی شئے کا ارادہ کرتا ہے تو اس وقت اسے جان لیتا ہے، اور جب اس کا ارادہ کسی شئے سے متعرض یا درپے نہیں ہوتا تو اس کو جان بھی نہیں پاتا۔ ارادہ سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حرکت کناں ہوتا ہے، اس لیے جب حرکت کناں ہوتا ہے تو جان لیتا ہے۔ بصورت دیگر اس کو صفت علم سے متصف گردا ننا صحیح نہیں۔ ان کا یہ خیال ہے کہ وصف علم ایسی شئے سے متعرض نہیں ہوتا جس کا ہنوز وجود ہی نہیں ہے۔

(۸) روافض کا آٹھواں فرقہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے جاننے کے معنی یہ ہیں کہ اس نے کچھ کیا ہے۔

اگر ان سے پوچھا جائے کہ کیا اللہ ازل سے عالم بنفسہٖ (ذاتی حیثیت سے) رہا ہے تو اس کے جواب میں اختلاف رائے نظر آئے گا۔ کچھ لوگ تو کہیں گے کہ وہ ازل سے عالم بنفسہٖ نہیں رہا۔ ہاں جب اس نے علم کو حرکت دی تو جاننے لگا۔ کیونکہ وہ ازل سے تھا مگر اس نے علم کو ازل سے حرکت نہیں دی۔

ان میں کچھ لوگ کہیں گے کہ اس کی ذات ازل سے وصف علم سے متصف رہی ہے۔ اس پر اگر ان سے کہا جائے کہ کیا ازل سے وہ فاعل بھی رہا ہے تو یہ کہیں گے ہاں۔ مگر ہم اللہ تعالیٰ کے فعل کے قدیم ہونے کے قائل نہیں۔

روافض میں کچھ لوگ یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ اللہ ہر ہر شئے کو اس کے موجود ہونے سے پہلے جانتا ہے۔ سوا بندوں کے اعمال کے کہ ان کو وہ اسی وقت جان پاتا ہے جب یہ ہو چکتے ہیں۔

(۹) روافض کا نواں فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے عالم حیّ (زندہ) اور قادر ہے۔ ان کا میلان نفی تشبیہ کی طرف ہے۔ یہ حدوث علم کے قائل نہیں۔ اور نہ تجسیم کو مانتے ہیں۔ اور نہ تجسیم و تشبیہ کی ان صورتوں کو تسلیم کرتے ہیں جن کا ذکر ہم نے باقی فرقوں کے ضمن میں کیا ہے۔

روافض کے ہاں بدا (تبدیلی ارادہ) کے بارہ میں اختلاف ہے۔ یعنی اگر باری تعالیٰ کسی شئے کا ارادہ کر لیں تو ان کے لیے بدا جائز ہے یا نہیں۔ اختلاف کی یہ نوعیت تین گروہوں میں ظاہر ہوتی ہے۔

(۱) پہلا گروہ تو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بدوات (ارادہ کی تبدیلیاں) ثابت ہیں۔ وہ چاہتا ہے کہ کسی وقت کوئی کام انجام دے، پھر وہ اس کو بدا کی وجہ سے انجام نہیں دے پاتا۔ اسی طرح وہ ایک شریعت کی اطاعت و پیروی کا حکم دیتا ہے، پھر اس پر خط تنسیخ کھینچ دیتا ہے۔ کیونکہ اس پر کچھ مصلحتیں ظاہر ہوتی ہیں (اور یہی بدا ہے)۔ بدا ان اشیاء میں ہے کہ جن کے بارہ میں اللہ کو علم ہے کہ وہ وقوع پذیر ہونے والی ہیں۔ لیکن اس کی مخلوق میں سے کوئی بھی ان سے آگاہ نہیں۔ لیکن اگر مخلوق میں سے کوئی آگاہ ہے تو پھر بداء جائز نہیں۔

(۲) دوسرا گروہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ بدا ر اللہ کے لیے بہر حال جائز ہے، اور اس میں کچھ حرج نہیں کہ ایک بات کے بارہ میں اسے علم ہو کہ وہ ہو کر رہے گی، اور پھر وہ نہ ہو، چاہے اس کے بندے جانتے ہوں اور اس کے باوجود وہ وقوع پذیر نہ ہو۔ یہ اسی طرح جائز ہے جس طرح ان امور میں جائز ہے کہ جن سے اس کے بندے آگاہ نہیں۔

(۳) تیسرا گروہ اللہ تعالیٰ کے حق میں بدار کو جائز نہیں سمجھتا۔ یہ اس کی نفی کا قائل ہے۔

روافض قرآن کے متعلق دو رائیں رکھتے ہیں۔

(۱) پہلا فرقہ جو ہشام بن الحکم کے پیروکاروں کا ہے یہ سمجھتا ہے کہ قرآن نہ خالق ہے نہ مخلوق۔ بعض نے اس میں ایک جملہ کا اضافہ کیا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو ان اقوال سے پوری طرح آگاہ ہیں جو ہشام سے مروی ہیں۔ ان کی رائے میں ہشام یوں کہا کرتا تھا کہ قرآن نہ خالق ہے نہ مخلوق ہے، اور نہ یہی کہنا ممکن ہے کہ غیر مخلوق ہے کیونکہ یہ صفت ہے، اور صفت موصوف کا مقام حاصل نہیں کر سکتی۔

'زرقان' نے ہشام بن الحکم کے اس قول کو نقل کیا ہے، "قرآن کی دو قسمیں ہیں۔ اگر قرآن سے تمھاری مراد قرآن مسموع (جو سننے میں آتا ہے) ہے تو بلاشبہ خدا نے آواز کو پیدا کیا ہے۔ اور اس کا تعلق اس کے رسم خط سے ہے۔ لیکن اگر قرآن سے مقصود اس کا فعل ہے تو وہ علم و حرکت کی طرح ہے جو نہ عین ذات ہے، نہ غیر ذات۔

(۲) دوسرا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ قرآن مخلوق اور حادث ہے۔ پہلے نہیں تھا، پھر پیدا ہوا۔ جیسا کہ معتزلہ اور خوارج کہتے ہیں۔ مگر ان کا تعلق متاخرین روافض سے ہے۔

روافض میں اعمال عباد کے بارہ میں اختلاف رونما ہے۔ اس سے متعلق ان میں تین فرقے ہیں،

(۱) پہلا فرقہ ان میں ہشام بن الحکم کی رائے کو مانتا ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے بندوں کے اعمال مخلوق ہیں۔ جعفر بن حرب نے ہشام بن الحکم سے جو روایت

نقل کی ہے وہ یہ ہے کہ انسان کے افعال میں ایک پہلو اختیار کا ہے، اور ایک پہلو اضطرار کا ہے۔ اختیار تو اس لحاظ سے ہے کہ یہ افعال کا خود ارادہ و اکتساب کرتا ہے اور اضطرار اس لحاظ سے ہے کہ یہ افعال اس وقت تک صادر نہیں ہو پاتے جب تک کہ ایسا سبب نہ پیدا ہو جائے جو ان افعال پر اس کو اکسائے اور برانگیختہ کرے۔

(۲) ان میں کا دوسرا فرقہ یہ سمجھتا تھا کہ اعمال سے متعلق نہ تو جبر صحیح ہے جیسا کہ الجہمی کہتا ہے اور نہ تفویض [۲۸] جس کے معتزلہ قائل ہیں کیونکہ ان کے خیال کے مطابق ان کے ائمہ سے روایت اسی طرح منقول ہے۔ یہ سرے سے اس زحمت ہی میں نہیں پڑتے کہ اعمال کو مخلوق قرار دیں یا غیر مخلوق۔

(۳) تیسرا گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اعمال عباد غیر مخلوق ہیں۔ یہ ان لوگوں کی رائے ہے جو اعتزال و امامت کے قائل ہیں۔

روافض اللہ سبحانہ کے ارادہ سے متعلق اختلاف رائے میں مبتلا ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے چار فرقے ہیں۔

(۱) پہلا فرقہ ہشام بن الحکم اور ہشام الجوالیقی کے پیروکاروں کا ہے۔ ان لوگوں کی رائے میں اللہ عزوجل کا ارادہ ایک نوع کی حرکت ہے۔ اور حرکت کے معنی ہے جو نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات ہے۔ یہ ایک صفت ہے اس سے زیادہ نہیں۔ یہ اس لیے کہ ان کے نزدیک جب اللہ ارادہ کرتا ہے تو گویا وہ ایک طرح کی حرکت اختیار کرتا ہے۔ (اللہ اس حرکت و تغیر سے پاک و بلند ہے)

(۲) دوسرا فرقہ ابو مالک الحضرمی اور علی بن میثم [۲۹] اور ان کے ماننے والوں کا ہے۔

ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا ارادہ اللہ سے مختلف ہے اور جیسا کہ ہشام نے کہا حرکت ہے۔ مگر انھوں نے اس میں قدرے اختلاف سے کام لیا ہے۔

ان کے نزدیک ارادہ حرکت ہے، اور حرکت غیر ذات ہے۔ مگر اللہ اسی ارادہ کی بدولت حرکت کناں ہوتے ہیں۔

(۳) تیسرا گروہ وہ ہے جو اعتزال و امامت کا قائل ہے۔

ان کے خیال میں اللہ کا ارادہ حرکت سے تعبیر نہیں ہے۔ بعض نے حرکت کا اثبات کیا ہے مگر یہ کہا ہے کہ وہ ارادہ کا نتیجہ نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ اللہ کی پیدا کردہ یا مخلوق ہے۔ مگر اس کا سبب ارادہ نہیں۔ بعض کی رائے میں اللہ کے ارادہ کے معنی صرف تخلیق شئے کے ہیں، اور بندوں کے اعمال کے معاملہ میں ارادہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ان کا حکم دیا ہے ویسے ارادہ ان کے افعال سے مختلف شئے ہے۔ یہ لوگ یہ نہیں مانتے کہ معاصی یا گناہوں کا ارتکاب اللہ کے ارادہ سے ہوتا ہے۔

(۴) ان میں کا چوتھا فرقہ کہتا ہے کہ ارتکاب فعل سے پہلے ہم ارادہ کے قائل نہیں ہیں۔ ہاں جب کوئی نیکی کا کام ہو چکتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ نے یہ چاہا، یا اس کا ارادہ کیا۔ اور جب کوئی برائی ظاہر ہوتی ہے تو کہنا چاہیے کہ اللہ اس سے نفرت کرتا ہے اور اچھا نہیں سمجھتا۔

روافض نے مسئلہ استطاعت میں چار مختلف مدارس فکر اختیار کیے۔

(۱) پہلا فرقہ اصحاب ہشام بن الحکم کا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ استطاعت کے دائرۂ اطلاق میں پانچ چیزیں داخل ہیں۔ صحت، تخلیہ، شئوون (یعنی مانع یا رکاوٹ کی طرف سے یکسوئی)، مدّت، وہ آلہ کہ جس سے کوئی کام لیا جاتا ہے۔ مثلاً ہاتھ جس سے چانٹا رسید کیا جاتا ہے، یا تیشہ جس سے نجار لکڑی کاٹتا ہے، یا سوئی جس سے کپڑا سیا جاتا ہے وغیرہ)، اور وہ سبب جو کام پر ابھارنے والا ہو۔ جب یہ پانچوں چیزیں جمع ہو جائیں تب کوئی فعل عمل میں آتا ہے۔ اب ان میں

کچھ چیزیں ایسی ہیں جو ارتکاب فعل سے پہلے پائی جاتی ہیں۔ اور کچھ ایسی ہیں جو نہیں پائی جاتیں جیسے وہ سبب جو عمل پر اکساتا یا ابھارتا ہے، یہ اسی وقت ظاہر ہوتا ہے جب انسان کوئی کام کرتا ہے۔

ہشام بن الحکم کے نزدیک فعل اسی وقت واقع ہوتا ہے جب کوئی سبب حادث موجود ہو۔ یعنی جب یہ سبب پایا جائے اور اللہ اس کو پیدا کر دے تو لامحالہ عمل میں آکر رہے گا۔ اس کے خیال میں موجب فعل دراصل یہ سبب ہی ہے جو عمل پر آمادہ کرتا ہے۔ باقی چیزیں جو استطاعت کے ضمن میں آتی ہیں موجب کہلانے کی سزاوار نہیں۔

(۲) دوسرا گروہ، زرارہ بن اعین، عبید بن زرارہ، محمد بن حکیم، عبداللہ بن بکیر، ہشام بن سالم، الجوالیقی، حمید بن رباح (؟) اور شیطان الطاق پر مشتمل لوگوں کا ہے۔

ان کی رائے میں استطاعت کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے۔ استطاعت سے ان کی مراد صحت کا درست ہونا ہے کہ جس سے ایک ایک شخص استطاعت سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ لہذا ہر صحت مند انسان مستطیع ہے۔

شیطان الطاق کہا کرتا تھا کہ فعل اس وقت تک صادر نہیں ہوتا جب تک خدا نہ چاہے۔

ہشام بن سالم سے مروی ہے کہ استطاعت جسمانی شئے ہے اور اس کا تعلق مستطیع کے جز سے ہے۔

روافض میں بعض نے استطاعت کی یہ تعریف بیان کی ہے کہ جس کے بغیر فعل صادر نہ ہو سکے اور اس کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے۔ اس کا قائل ہشام بن حرول ہے۔

(۳) ان میں کا تیسرا گروہ ابی مالک الحضرمی کے پیروکاروں،

ان کا خیال ہے کہ انسان اسی وقت 'مستطیع' ہوتا ہے جب وہ کوئی کام کر رہا ہو، اور یہ استطاعت جس سے یہ بہرہ مند ہے اسی میں ابھرتی ہے، اس کے غیر میں نہیں۔

زرقان نے ابی مالک الحضرمی سے یوں نقل کیا ہے کہ استطاعت کا فعل کے اختیار و ترک سے پہلے ہونا ضروری ہے۔

(۴) ان میں کے چوتھے گروہ کا خیال ہے، اگر انسان آلات اور جدوجہد کی بدولت کسی کام پر قدرت رکھتا ہے تو قدرت واختیار کی یہ نوعیت ایک پہلو سے ہے اور دوسرے پہلو کے لحاظ سے وہ مجبور یا غیر قادر ہے۔

روافض میں انسان اور حیوانات کے افعال کے بارہ میں یہ اختلاف ہے کہ ان پر لفظ اشیاء کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں۔ اور یہ کہ یہ اجسام ہیں یا اجسام نہیں ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے تین فرقے ہیں۔

(۱) ان میں پہلا فرقہ 'الہشامیہ' کا ہے، جو ہشام بن الحکم کی طرف منسوب ہے۔

ان کا خیال ہے کہ افعال کا تعلق فاعل کی صفات سے ہے جو نہ تو فاعل کا عین ہیں نہ غیر ہیں۔ ان پر اجسام یا اشیاء کا اطلاق نہیں ہوتا۔

ہشام سے یہ بھی مروی ہے کہ افعال معانی ہیں جو نہ اجسام ہیں نہ اشیاء۔ یہی رائے اس کی صفات اجسام سے متعلق ہے۔ چنانچہ حرکت، سکون، ارادہ، کراہت، ضد، اطاعت، معصیت، کفر، ایمان، سب کو یہ معانی ہی سمجھتا تھا۔ البتہ رنگ، مزہ، اور بُو اس کی رائے میں اجسام ہیں۔

وہ یہ بھی سمجھتا تھا کہ کسی شخص کا جو رنگ ہے وہ اس کا مزہ اور بُو

بھی ہے۔

زرقان نے اس سے یہ قول نقل کیا ہے، حرکت فعل ہے مگر سکون فعل نہیں ہے۔

۲۔ ان میں کا دوسرا گروہ یہ خیال کرتا ہے کہ بندوں کی حرکات، سکنات اور افعال اشیاء، کے دائرہ میں داخل ہیں، اور اجسام ہیں۔ اور اشیاء ساری کی ساری اجسام ہیں۔ اور بندوں کے افعال بھی اجسام ہیں۔ یہ 'الجوالیقیہ' اور شیطان الطاق کا قول ہے۔

(۳) ان میں کا تیسرا گروہ امامت و اعتزال کا قائل ہے۔ ان کا اس بارے میں وہی مسلک ہے جو معتزلہ کا ہے، اور ان میں اختلاف کی بھی وہی نوعیت کارفرما ہے جو معتزلہ میں ہے۔

چنانچہ کچھ لوگ ان میں یہ کہتے ہیں کہ انسان وحیوان کے افعال اعراض ہیں یہی رائے ان کی رنگ، مزہ، بو، آواز اور تمام صفات اجسام کے متعلق ہے۔

اس سلسلہ میں معتزلہ میں جو اختلاف ہے۔ اس کا ذکر ہم عنقریب ان کے عقائد کے سلسلہ میں کریں گے۔ یہاں ہم نے اس کا تذکرہ اس مناسبت سے نہیں کیا، کہ یہاں شیعہ کے تصورات کا بیان ہے دوسروں کا نہیں۔

روافض کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ انسان کے فعل سے جو چیزیں رد عمل کے طور پر پیدا ہو جاتی ہیں، آیا ان کو اسی کا فعل قرار دینا چاہیے یا نہیں؟ اور کیا فاعل اپنے سوا کسی دوسری شئے میں بھی فعل و تاثر پیدا کر سکتا ہے یا فعل و تاثر کو اسی کی طرف منسوب کرنا چاہیے۔

(۱) ان میں پہلے فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ فاعل کا فعل اسی کی ذات سے تعلق رکھتا ہے دوسری شئے سے نہیں۔ اور وہ جو کچھ کرتا ہے اس کا تعلق اس کے نفس سے ہے۔ یہ انسان کو ان چیزوں کا فاعل نہیں ٹھہراتے جو اس کے فعل سے بطور رد عمل کے پیدا ہوتی یا ابھرتی ہیں۔ مثلاً کرب و الم جو ضرب کا نتیجہ ہے۔ یا

لذت جو کھانے سے حاصل ہوتی ہے، اور تمام متولدات (خود بخود ردعمل کے طور پر پیدا ہونے والی چیزیں)

(۲) ان میں کا دوسرا فرقہ اعتزال کا قائل ہے، اور علی بن طالب کو منصوص امام مانتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ فاعل صرف اس فعل کا ذمہ دار نہیں جس کو وہ براہ راست انجام دیتا ہے۔ بلکہ جو فعل اس کی ذات کے علاوہ ہے، مگر اس کے فعل کا نتیجہ ہے۔ وہ بھی اسی کا فعل ہے جیسے مثلاً الم و کرب جو ضرب کا نتیجہ ہے یا وہ آواز جو پتھر کے دو ٹکڑوں کے باہم ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہے۔ یا کمان سے تیر چلانے میں تیر کا جو چل نکلنا ہے، یہ سب افعال اسی کے ہوں گے جس کے فعل سے یہ بطور ردعمل کے خود بخود پیدا ہوئے ہیں۔

روافض کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جو لوگ مر چکے ہیں قیامت سے پہلے دنیا میں آئیں گے یا نہیں۔ اس سے متعلق ان کے دو گروہ ہیں،

(۱) ان میں پہلا گروہ تو اس بات کا قائل ہے کہ تمام وہ لوگ جو مر چکے ہیں، یوم حساب سے پہلے پہلے دنیا میں آئیں گے۔ یہ ان میں اکثریت کا عقیدہ ہے۔ ان کا یہ خیال ہے کہ جو جو کچھ بنی اسرائیل میں ہوا وہ اس امت میں ہو کر رہے گا۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل میں سے ایک گروہ کو مرنے کے بعد زندگی بخش دی تھی۔ لہٰذا وہ اس امت میں مرنے کو بھی زندگی سے بہرہ مند کر کے دنیا میں قیامت سے پہلے پہلے بھیجے گا۔

(۲) ان میں کا دوسرا گروہ جو غلو پسند ہے قیامت اور آخرت کا منکر ہے ان کا کہنا ہے کہ نہ قیامت ہے نہ آخرت۔ بلکہ روحیں ہیں جو ادل بدل کر آتی رہیں گی۔ جس نے اچھے کام کیے ہیں اس کو یہ صلہ دیا جائے گا کہ اس کی روح ایسے قالب میں ڈھالی جائے گی جو ضرر و الم سے محفوظ رہے۔ اور جو برائی کا ارتکاب کرتا ہے اس کو یہ سزا ملے گی کہ اس کی روح جسم کے ایسے سانچے

میں ڈھالی جائے گی جو ضرر و الم سے دوچار ہوتا رہے۔ اس کے سوا قیامت و آخرت کا اور کوئی مفہوم نہیں اور دنیا کا یہ سلسلہ اسی طرح تاابد جاری رہے گا۔

روافض کا قرآن کے بارہ میں اختلاف اس نوعیت کا ہے کہ آیا اس میں کچھ گھٹایا یا بڑھایا گیا ہے۔ اس مسئلہ میں ان کے تین گروہ ہیں۔

(۱) پہلا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ قرآن میں کچھ کم تو ہوا ہے مگر اضافہ نہیں ہوا۔ یہ ناجائز ہے۔ اسی طرح یہ بھی ناجائز ہے کہ اس میں کوئی تبدیلی رونما ہوئی ہو۔ ہاں اس کا بیشتر حصہ البتہ ضائع ہوا ہے مگر امام کے دائرۂ علم میں وہ سب داخل ہے۔

(۳) تیسرا گروہ اعتزال و امامت کا قائل ہے۔ ان کی رائے میں قرآن جوں کا توں ہے اس میں نہ کچھ گھٹا ہے نہ بڑھا ہے۔ اور یہ اسی حال و انداز پر ہے کہ جس پر اللہ نے اپنے نبی پر اتارا اور نازل کیا۔ نہ اس میں تغیر ہوا ہے نہ یہ بدلا ہے۔ اور نہ اس میں کوئی حصہ ضائع ہی ہوا ہے۔

روافض کا ائمہ سے متعلق اختلاف یہ ہے کہ کیا ان کا انبیاء سے افضل ہونا جائز ہے یا نہیں۔ اس بارہ میں تین گروہ ہیں،

(۱) ان میں کا پہلا گروہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ائمہ کبھی بھی انبیاء سے افضل نہیں ہوئے بلکہ انبیاء کو ان پر فضیلت حاصل ہے۔ ہاں ان میں کے بعض نے یہ البتہ کہا ہے کہ ائمہ فرشتوں سے بہتر ہیں۔

(۲) دوسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ ائمہ انبیاء اور فرشتوں دونوں سے افضل ہیں، اور کوئی بھی ائمہ سے افضل نہیں ہو سکتا۔ اس عقیدہ کو ماننے والے کئی گروہ ہیں۔

(۳) ان میں کا تیسرا گروہ اعتزال و امامت کا ماننے والا ہے۔ ان کی یہ رائے ہے کہ فرشتے اور انبیاء ائمہ سے افضل ہیں۔ اور یہ کہنا جائز نہیں ہے

کہ ائمہ انبیاء و ملائکہ پر فضیلت رکھتے ہیں۔

روافض میں رسول سے متعلق اختلاف رائے ہے جو یہ ہے کہ آیا اس کے لیے گناہ کا ارتکاب جائز ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ان کے دو گروہ ہیں۔

(۱) ان میں پہلا گروہ تو یہ رائے رکھتا ہے کہ آنحضرت گناہ کا ارتکاب کر سکتے ہیں۔ چنانچہ غزوہ بدر میں آپ نے فدیہ لینے کے معاملہ میں غلطی کی۔ لیکن ائمہ کے لیے گناہ کا ارتکاب جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت اگر لغزش و معصیت کا ارتکاب کرتے تو وحی کے ذریعہ ان کو آگاہ کر دیا جاتا۔ لیکن ائمہ کو یہ موقع حاصل نہیں۔ اس لیے کہ نہ تو ان کی طرف وحی آتی ہے اور نہ ان پر فرشتے ہی نازل ہوتے ہیں۔ اس بنا پر ان سے نہ تو بھول چوک کا ارتکاب جائز ہے اور نہ یہ ممکن ہے کہ یہ غلطی کریں۔ اگرچہ رسول کے لیے سہو و لغزش کا امکان ہے۔ اس عقیدہ کا قائل ہشام بن الحکم ہے۔

(۲) ان میں کا دوسرا گروہ اس خیال کا حامل ہے کہ نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جائز ہے کہ وہ اللہ کی نافرمانی کریں۔ اور نہ ائمہ کے لیے کیونکہ دونوں کی حیثیت ان دلائل و براہین کی ہے جو اللہ کی طرف سے ہیں۔ یہ لغزش سے مبرّا اور معصوم ہیں۔ اور اگر ان کے لیے بھی سہو و لغزش کو جائز مان لیا جائے، اور یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ گناہوں کا ارتکاب کر سکتے ہیں تو پھر یہ اور ان کے ماننے والے ارتکاب معصیت کے معاملہ میں برابر ہو گئے، اور اس صورت میں ماننے والوں کو اس کی ضرورت ہی نہیں رہتی کہ ائمہ کے محتاج ہوں جب کہ یہ سب کے معصیت کے مرتکب ہو سکتے ہوں۔

روافض کا ائمہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ان سے ناواقف رہنا جائز ہے اور آیا ان کو صرف جان لینا ہی ضروری ہے۔ یا جان لینے کے ساتھ

ان شرعی حکموں کو ماننا بھی ضروری ہے جن کو آنحضرت لائے ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے چار فرقے ہیں۔

(۱) ان میں پہلے فرقے کی یہ رائے ہے کہ ائمہ کو پہچاننا واجب ہے۔ اسی طرح ان شرعی حکموں کو ماننا واجب ہے جن کو آنحضرت لائے ہیں۔ اور جس شخص نے ائمہ کو نہ پہچانا وہ جاہلیت کی موت مرا۔

(۲) ان میں دوسرے فرقے کے خیال میں ائمہ کو پہچاننا تو چاہیے، لیکن پہچان لینے کے بعد شریعت اس پر کوئی مزید فرض عائد نہیں کرتی اور نہ اس کو ضروری ہی قرار دیتی ہے۔ البتہ لوگوں کو چاہیے کہ ائمہ کو پہچانیں۔ لیکن جب پہچان لیں تو اس سے زیادہ اور کوئی شی ان پر لازم نہیں۔

(۳) ان میں کا تیسرا فرقہ 'الیعفوریہ' ہے۔ ان کی رائے میں ائمہ سے ناواقف رہنا جائز ہے۔ یہ ائمہ پر نہ ایمان رکھنا ضروری سمجھتے ہیں اور نہ انکار ضروری خیال کرتے ہیں۔

(۴) ان میں کا چوتھا فرقہ معتزلہ کی طرح قدر کا قائل ہے۔ یہ معرفت ائمہ کو ضروری خیال کرتا ہے اور اس بارے میں 'الیعفوریہ' سے اختلاف رکھتا ہے کہ معرفت ائمہ ضروری نہیں۔ یہ لوگ دین کے معاملہ میں خصومت اور جھگڑے کو جائز نہیں سمجھتے۔ یہی حال الیعفوریہ کا ہے۔ وہ بھی جھگڑے اور خصومت کو جائز نہیں خیال کرتے۔

روافض اس مسئلہ میں اختلاف رائے رکھتے ہیں کہ امام ہر ہر شئے کو جانتا ہے یا نہیں۔ اس ضمن میں ان کے دو گروہ ہیں۔

(۱) ان میں کا پہلا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ امام ہر ہر شئے کو جانتا ہے۔ جو کچھ ہو چکا ہے اس کو بھی اور جو کچھ آئندہ ظہور میں آنے والا ہے اس کو بھی۔ اور اس کے دائرۂ علم سے دین و دنیا کی کوئی بات باہر نہیں۔

یہ لوگ آنحضرتؐ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ آپ کاتب تھے اور لکھنا جانتے تھے۔ اور تمام لغات سے آشنا تھے۔

(۲) ان میں کا دوسرا گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ امام احکام و شریعت کے تمام امور تو جانتا ہے لیکن ہر ہر شی کا احاطہ نہیں کر پاتا۔ اس لیے کہ وہ شریعت کا قیم (نگراں)، و حافظ ہے۔ نیز ان امور کا محافظ ہے جن میں لوگ اس کے محتاج ہیں۔ اور جن باتوں میں اس کی احتیاج محسوس نہیں ہوتی ہو سکتا ہے کہ امام ان کو نہ جانتا ہو

روافض کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا ائمہ سے معجزات اور نشانیوں کا ظہور ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے چار فرقے ہیں،

(۱) ان میں پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ ان سے معجزات اور نشانیوں کا اسی طرح ظہور ہوتا ہے جس طرح کہ انبیاء سے ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ حجت (دلیل) حق ہیں۔ جیسا کہ انبیاء حجت حق ہیں۔ ہاں ان پر فرشتے نازل نہیں ہوتے۔

(۲) ان میں کا دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ ان سے معجزات اور نشانیاں ظاہر ہوتی ہیں۔ اور فرشتے نازل ہو کر وحی بھی لاتے ہیں۔ لیکن ان کو اس بات کا حق نہیں پہنچتا کہ شریعت کو منسوخ کریں یا اس میں کوئی تغیر و تبدل روا رکھیں۔

(۳) ان میں کا تیسرے فرقہ کا خیال ہے کہ ان سے معجزات اور نشانیاں ظاہر ہوتی ہیں اور فرشتے بھی وحی کے ساتھ نازل ہوتے ہیں۔ اور ان کو اس کا حق بھی پہنچتا ہے کہ شریعت کو منسوخ قرار دیں یا اس میں تغیر و تبدل کریں۔

(۴) ان میں کے چوتھے فرقے کی رائے میں معجزات اور نشانیوں کا ظاہر ہونا انبیاء کے ساتھ خاص ہے۔ اسی طرح وحی کے ساتھ ملائکہ کا نزول بھی انبیاء ہی کا حصہ ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری شریعت کو ان کی زبان سے منسوخ قرار دے دے۔ یہ تو انبیاء کی شریعتوں

کے محافظ و نگراں ہیں۔

روافض نظر و قیاس کے بارہ میں مختلف آراء کے حامل ہیں۔ اس باب میں ان کے آٹھ مدارس فکر ہیں ۵۳

(۱) ان میں پہلا مدرسہ فکر جمہور کی رائے کا ترجمان ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ علوم و معارف تمام تر اضطرار کا نتیجہ ہیں، اور تمام مخلوق جبر کے سانچوں میں ڈھلی ہوئی ہے۔ اور نظر و قیاس کے پیمانے علم تک پہنچانے والے نہیں۔ اور نہ تعبدیات (وہ مسائل جن میں صرف نصوص ہی کا سکہ چلتا ہے) کے سلسلہ میں کوئی رہنمائی کرنے والے ہیں۔

(۲) ان میں کا دوسرا گروہ شیطان الطاق کے ماننے والوں کا ہے۔ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ بلاشبہ علوم و معارف تمام تر اضطراری ہیں، اور یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض لوگوں کو ان کے حل و کشود سے روک دے۔ اور جب اللہ تعالیٰ بعض کو روک دے تو جائز ہے کہ بعض اشخاص کو ان سے بہرہ ورکر دے۔ اس صورت میں (روک دینے کے باوجود ان کو مکلف ٹھہرایا ہے کہ ان کی حقانیت کا اقرار کریں) کہ وہ ان معارف کو جانیں۔

(۳) ان میں کا تیسرا گروہ ابی مالک الحضرمی کا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ معارف تمام کے تمام اضطراری ہیں۔ اور یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض لوگوں پر ان کے ادراک کے دروازے بند کر دے۔ اور جب اللہ نے بعض پر ان کے حل و کشود کے دروازوں کو بند کر دیا اور بعض پر کھول دیا۔ تو ان کو مکلف ٹھہرایا کہ ممانعت کے باوجود ان معارف کی حقانیت کا اقرار کریں۔

(۴) ان میں کا چوتھا گروہ "ہشام بن الحکم" کے پیروکاروں کا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ تمام معارف فطری طور پر اضطرار پر مبنی ہیں اور یہ اس وقت تک حاصل ہونے والے نہیں جب تک نظر و استدلال میں کاوش نہ کی جائے۔ ان کے خیال میں

جو معرفت نظر و کاوش سے حاصل ہونے والی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے۔

(۵) ان میں کے پانچویں گروہ کی یہ رائے ہے کہ معارف سب کا سب اضطراری نہیں ہیں۔ ممکن ہے کہ معرفت باللہ کسب و اختیار سے حاصل ہو سکے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بھی اضطرار کے دائرے میں داخل ہو۔

بہر حال یہ کسب کا نتیجہ ہو یا اضطرار کا کسی طرح بھی اس کا حکم نہیں دیا جا سکتا۔ یہ الحسن بن موسیٰ کی رائے ہے۔

(۶) چھٹا گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ نظر و قیاس کے پیمانوں سے علم باللہ تک رسائی ممکن ہے۔ اور انبیاء کی بعثت کے بعد عقل کی حجیت قائم ہوتی ہے اور ان کی بعثت سے قبل عقل کسی حقیقت کا سراغ لگانے والی نہیں۔ سنت بینہ کا ہونا ضروری ہے۔ ان کا استدلال قرآن کی اس آیت سے ہے،

وما کنا معذبین حتی نبعث رسولًا۔ بنی اسرائیل : ۱۵ — اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کہ رسول نہیں بھیج لیتے۔

(۷) ان میں کا ساتواں گروہ نظر و قیاس کی صحت و استواری کا قائل ہے، اور اس بات کو مانتا ہے کہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک توحید کے بارہ میں عقل حجت ہے۔ انبیا کی بعثت سے پہلے بھی اور ان کے بعد بھی۔

(۸) ان میں کا آٹھواں فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ عقل کسی حقیقت کی پردہ کشائی کرنے والی نہیں۔ نہ انبیا کی بعثت سے پہلے اور نہ ان کے بعد۔ اور یہ کہ اس کے ذریعہ علم کی کوئی بات بھی معلوم نہیں کی جا سکتی، اور نہ اس کی وجہ سے کوئی التزام و فرض ہی ابھرتا ہے۔ التزام و فرض کی تعیین صرف انبیا اور ائمہ کے اقوال سے ہوتی ہے، اور یہ کہ آنحضرت کے بعد امام حجت ہے۔ اس کے سوا مخلوق اور کسی کو ماننے پر مجبور نہیں۔

تمام روافض نے باتفاق رائے احکام میں اجتہاد کی نفی اور انکار کیا ہے۔

روافض کا ناسخ ومنسوخ کے بارہ میں اختلاف ہے کہ ان کا وقوع 'اخبار' میں ہوتا ہے یا نہیں۔ اس مسئلہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔

(۱) ان میں ایک گروہ نسخ کا قائل ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اخبار میں نسخ جائز ہے۔ چنانچہ اللہ سبحانہ تعالیٰ کسی شخص کے ہونے کی اطلاع دیتے ہیں۔ لیکن وہ نہیں ہو پاتی۔

ان کے متقدمین ومتاخرین کی اکثریت کا یہی عقیدہ ہے۔

(۲) ان میں کا دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اخبار میں نسخ واقع نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر اللہ سبحانہ تعالیٰ ایک شے کے ہونے کی اطلاع دیں اور وہ نہ ہو پائے تو اس سے ان میں ایک اطلاع کا جھوٹا ہونا لازم آئے گا۔

روافض کا حقیقت ایمان کے بارہ میں اختلاف ہے۔ اور یہ کہ اس ضمن میں مختلف الفاظ کا اطلاق کن کن معنوں پر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے تین فرقے ہیں،

(۱) پہلا فرقہ جمہور روافض کا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ایمان نام ہے اللہ، رسول اور امام کو ماننے کا۔ اور ان تمام حقائق کے تسلیم کر لینے کا جو ان کی طرف سے ہم تک پہنچے ہیں۔ ایمان کی اس حقیقت کی معرفت ان کے نزدیک ایک طرح کی ضرورت ہے۔ چنانچہ جب کوئی شخص ان سب کا اقرار کر لے اور ان کو پہچان لے تو وہ مومن اور مسلم ہے۔ اور اگر اقرار ہو اور معرفت نہ ہو تو وہ مسلم ہے مومن نہیں۔

(۲) ان میں کا دوسرا گروہ جو ہمارے دور میں ان کے متاخرین سے تعبیر ہے، اس کا کہنا ہے کہ ایمان کا تعلق تمام طاعات سے ہے۔ اور کفر تمام معاصی کا نام ہے۔ یہ لوگ وعید (عذاب وسزا کی خبر) کا اثبات

کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ وہ تاویل کرنے والے جنھوں نے اپنی تاویل سے حق کی مخالفت کی ہے، کافر ہیں۔ یہ 'ابن جبرویہ' کا قول ہے۔

(۳) ان میں کا تیسرا گروہ جو اصحاب 'علی بن میثم' پر مشتمل ہے۔ یہ سمجھتا ہے کہ ایمان نام ہے معرفت، اقرار اور تمام طاعات کا۔ سو جو ان سب سے بہرہ مند ہوئے وہ کامل الایمان ہیں۔ اور جنھوں نے فرائض میں سے سستی کی بنا پر کچھ چھوڑ دیا، ان پر مومن کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ان پر فاسق کا اطلاق ہوگا۔ لیکن اس کا شمار ملت ہی میں ہوگا۔ اور ان سے نکاح و وراثت کے تعلقات قائم رہیں گے نیز متاولین (تاویل کرنے والے) کو کافر نہیں قرار دیا جا سکتا۔

روافض میں وعید کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ اور اس مسئلہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔

(۱) ان میں کا پہلا گروہ مخالفین کے حق میں اثبات وعید کا قائل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ انھیں عذاب میں مبتلا کیا جائے گا۔ یہ ان لوگوں کے حق میں وعید کے قائل نہیں جو ان کے ہم مسلک ہوں۔ ان سے متعلق ان کی یہ رائے ہے کہ حق سبحانہ انھیں جنت میں بھیجے گا، اور اگر جہنم میں داخل بھی کرے گا تو پھر نکال لے گا۔ انھوں نے اپنے ائمہ سے اس بارہ میں یہ روایت نقل کی ہے کہ وہ گناہ جن کا تعلق خدا سے ہے ان کے متعلق تو اللہ سے عفو کی درخواست کرے گا۔ اور اللہ ان کو معاف کر دے گا۔ اور جن گناہوں کا تعلق ائمہ کی روگردانی سے ہے ائمہ ان میں درگذر سے کام لیں گے۔ رہے وہ گناہ جن کا تعلق عامۃ الناس سے ہے تو ان میں ائمہ ان کی سفارش کریں گے اور یہ انھیں معاف کر دیں گے۔

(۲) ان میں کا دوسرا فرقہ اثبات وعید کا قائل ہے۔ ان کا خیال یہ

ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر مرتکب کبیرہ (بڑا گناہ) کو عذاب میں مبتلا کرے گا چاہے وہ ان کا ہم مسلک ہو، چاہے ہم مسلک نہ ہو۔ اور ہمیشہ ہمیشہ انھیں آگ میں جلائے گا۔

روافض کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ خلق شی (یعنی کسی شے کو پیدا کرنا) خود شی کے ادائرے میں داخل ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔

(۱) ان میں کا پہلا گروہ جو ہشام بن الحکم کے اصحاب پر مشتمل ہے یہ رائے رکھتا ہے کہ خلق شی، شی کی صفت ہے[۱۱] جو خود نہ شی ہے نہ غیر شی ہے کیونکہ وہ صرف صفت ہے، اور صفت موصوف نہیں قرار پاتی۔ اسی طرح ان کا کہنا ہے کہ بقار باقی کی صفت ہے جو نہ باقی کا عین ہے نہ غیر۔ اسی طرح فنا فانی کی صفت ہے جو نہ اس کا عین ہے نہ غیر۔

(۲) ان میں کا دوسرا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ خلق، مخلوق سے علیحدہ کوئی شی نہیں بلکہ وہی ہے۔ اسی طرح باقی اگر باقی رہتا ہے تو الگ صفت بقا کی بنا پر نہیں۔ بلکہ اس لیے کہ وہ باقی ہے۔ یہی فانی کا حال ہے۔ یہ جب فنا پذیر ہوتا ہے تو اس وجہ سے نہیں کہ صفت فنا ہے بلکہ اس لیے کہ یہ فانی ہے۔

روافض کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ چھوٹے بچے دنیا میں تکلیف سے کیوں دوچار ہوتے ہیں[۱۲] اس سے متعلق تین فرقے ہیں،

(۱) ان میں پہلا گروہ سمجھتا ہے کہ بچے جو دنیا میں الم و تکلیف

سے دوچار ہوتے ہیں تو فطرت کی پیدا کردہ خصوصیت کی بنا پر۔ اللہ نے انھیں پیدا ہی اس انداز سے کیا ہے کہ اگر انھیں مارا یا پیٹا جائے یا ان کے جسم کا کوئی حصہ کاٹ لیا جائے تو انھیں تکلیف محسوس ہوگی

(۲) ان میں کا دوسرا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ بے شک بچے دنیا میں الم و تکلیف سے دوچار ہوتے ہیں لیکن یہ تکلیف پہنچانا فطرت کی پیدا کردہ خصوصیت کی بنا پر اللہ کا فعل نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ ان میں براہِ راست اس کو پیدا کر دیتا ہے۔ یہی رائے ان کی تمام متولدات کے بارہ میں ہے۔ جیسے ٹکراؤ سے مثلاً آواز پیدا ہو جائے۔ یا اگر ہم کسی پتھر کو لڑھکائیں تو وہ لڑھک جائے۔ وغیرہ۔

(۳) ان میں کا تیسرا فرقہ امامت و اعتزال کا قائل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ بچے جو تکلیف سے دوچار ہوئے ہیں تو اس میں اس فعل کو بھی دخل ہے جو اللہ کا ہے۔ اور اس فعل کو بھی جو اللہ کا نہیں ہے۔ اور اللہ جو ان کو تکلیف پہنچاتا ہے تو فطرت کی پیدا کردہ خصوصیت کی بنا پر نہیں بلکہ اس طرح کہ اللہ ان میں احساس الم پیدا کر دیتا ہے۔

روافض کا اس بارہ میں اتفاق ہے کہ علی رضوان اللہ علیہ لڑائی میں برسرِ حق تھے اور ان کے مخالفین برسرِ باطل۔

روافض علی سے برسرِ جنگ لوگوں کے بارہ میں اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے دو گروہ ہیں،

(۱) پہلا گروہ تو علی سے برسرِ پیکار لوگوں کو کافر اور ضال ٹھہراتا ہے۔ اور یہی کچھ طلحہ، زبیر، اور معاویہ بن ابی سفیان کے بارہ میں کہتا ہے۔ اور اسی زمرہ میں ان تمام لوگوں کو شمار کرتا ہے جنھوں نے آنحضرتؐ کے

بعد ان کی اطاعت سے منہ موڑا۔

(۲) ان میں کا دوسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ جو لوگ علی سے برسر پیکار ہوئے وہ فاسق ہیں۔ کافر نہیں۔ ہاں ان میں وہ لوگ کافر قرار دیے جائیں گے جو آنحضرت ؐ سے عناد رکھنے کی وجہ سے اور اسلام کی تردید کی غرض سے علی سے لڑے۔ اسی طرح جن صحابہ نے آنحضرت ؐ کے بعد علی کی اطاعت سے منہ موڑا۔ وہ بھی کافر نہیں ہوئے بلکہ انھیں بھی فاسق کہا جائے گا۔ سوا ان لوگوں کے جنھوں نے علی کی اطاعت سے آنحضرت ؐ سے عناد اور اسلام کی تردید کی غرض سے روگردانی اختیار کی۔ یہ بلاشبہ کافر ہیں۔ اور اگر ان لوگوں نے تکذیب و عناد کی وجہ سے علی کی اطاعت سے منہ نہیں پھیرا۔ تو اس سے یہ صرف فسق کے مرتکب ہوئے کفر کے نہیں۔

روافض مسئلہ تحکیم (یعنی حکم قرار دینے) میں اختلاف رائے کے حامل ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے دو فرقے ہیں۔

(۱) ان میں کا پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ علی نے تحکیم کو تقیہ کے طور پر اختیار کیا۔ اور تقیہ کی بنا پر تحکیم کو تسلیم کر لینے میں یہ قطعی حق بجانب تھے۔ اور یہ کہ ان کے لیے تقیہ اس وقت جائز ہو جاتا ہے جب جان کا خوف لاحق ہو۔ اس سلسلہ میں انھوں نے وجہ جواز یہ تلاش کی ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں خود آنحضرت ؐ نے تقیہ اختیار کیا ہے اور دین کو مخالفین سے چھپایا ہے۔

(۲) ان میں کا دوسرا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ تحکیم کا فیصلہ بہر حال صحیح تھا چاہے تقیہ کی بنا پر ہو۔ چاہے کسی دوسری مصلحت سے ہو۔

روافض کا اس بات پر اجماع ہے کہ کسی خلیفہ کے خلاف خروج یا بغاوت باطل ہے اور تلوار اٹھانا غلط ہے اگرچہ جان ہی جلائے جب تک امام ظاہر ہو کر اس کا حکم نہ دے۔

اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ خود آنحضرتؐ کو جب تک قتال (جہاد) کا حکم نہیں دیا گیا، ان کے صحابہ پر قتال حرام تھا۔

اور اس بات پر بھی ان کا اجماع ہے کہ فاسقوں کے پیچھے نماز نہیں ہوتی۔ مجبوری کی صورت میں یہ فاسقوں کے پیچھے تقیہ کے طور پر نماز پڑھ تو لیتے ہیں مگر پھر دوہرا لیتے ہیں۔

روافض میں اس معاملہ میں اختلاف رائے ہے کہ مخالفین کی عورتوں کو لونڈیاں بنانا چاہیے یا نہیں۔ اور اسی طرح آیا اگر ممکن ہو تو کیا ان کا مال چھین لینا درست ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ان کے دو گروہ ہیں۔

(۱) پہلا گروہ اس کو نہ صرف جائز سمجھتا ہے اور مستحب قرار دیتا ہے بلکہ باقی محظورات (ممنوعات) کے ارتکاب میں بھی کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا۔ ان کا مدار تاویل ان دو آیتوں پر ہے،

لیس علی الذین امنوا وعملوا الصالحت جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحت مائدہ : ۹۳	ایسے لوگ جو ایمان رکھتے ہوں اور نیک کام کرتے ہوں اس چیز میں کوئی گناہ نہیں کہ جو انھوں نے کھا پی لی۔
قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبات من الرزق	آپ فرمایئے کہ اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لیے

قل ھی للذین اٰمنوا فی الحیاۃ الدنیا خالصۃ یوم القیامۃ

اعراف : ۳۲

مہیا کی، اور کھانے پینے کی چیزوں کو کس نے حرام ٹھہرایا۔ آپ کہہ دیجیے کہ یہ اشیاء دنیا میں تو مومنین کو میسر ہوں گی ہی، قیامت کے روز صرف انھیں کے لیے مخصوص ہوں گی۔

(۲) ان میں کا دوسرا گروہ مخالفین کی عورتوں کو لونڈیاں بنانا ناجائز تصور کرتا ہے۔ اسی طرح ان کا مال و دولت بغیر کسی استحقاق کے چھین لینا بھی ناروا خیال کرتا ہے۔ یہ گروہ محظورات (ممنوعات) کو حلال و مباح قرار نہیں دیتا۔

ان میں جزء لایتجزیٰ (وہ آخری جز جو تقسیم نہ ہو سکے) کے بارہ میں اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے دو گروہ ہیں:

(۱) ایک گروہ یہ سمجھتا ہے کہ جزء ہمیشہ اجزاء میں تقسیم ہوتا رہتا ہے اور کوئی ایسا جزء نہیں ہے کہ جس کی آگے تقسیم نہ ہو سکے۔ جزء کے لیے کوئی آخر نہیں سوا اس کے کہ ہم مساحت کے لحاظ سے دیکھیں۔ یقیناً مساحت کے لحاظ سے جز کا آخری کنارا ہو سکتا ہے، لیکن اس کے اجزاء کے لیے کوئی انتہا نہیں۔ اس نظریہ کا قائل ہشام بن الحکم اور دوسرے روافض ہیں۔

(۲) ان میں کا دوسرا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ اجزاء جسم کی تجزیہ کے اعتبار سے ایک انتہاء ہے۔ جہاں مزید تجزیہ نہیں ہو پاتا۔ جسم معدود اور گنے چنے اجزاء کا حامل ہے۔ جس کا ایک کل اور مجموعہ ہے۔ اب اگر باری تعالیٰ اجزاء کے اس باہمی ربط و اجتماع کو ختم کر دے تو باقی جو متفرق

اجزاء رہ جائیں گے وہ ایسے ہوں گے کہ نہ ان میں ربط و اجتماع ہوگا اور نہ ان میں مزید تقسیم و تجزیہ کا عمل ہی جاری رہ سکے گا[۳۳]

روافض کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جسم کیا ہے۔ اس سے متعلق ان کے تین فرقے ہیں،

(۱) ان میں کا پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ جسم طویل، عریض (چوڑا) اور عمیق (گہری) شئے کا نام ہے، اور کوئی شئے اس وقت تک سطح وجود پر فائز نہیں ہوتی جب تک کہ وہ ایسا جسم نہ ہو کہ جس میں طول، عرض اور عمق پایا جائے۔ یہ اعراض کے منکر ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ جسم جو طول، عرض اور عمق سے متصف ہو اسی پر شئے موجود کا اطلاق ہوگا۔ بنابریں جب اللہ تعالیٰ صفت وجود سے متصف ہے اور وجود پذیر شئے ہے تو لامحالہ وہ جسم ہی ہوگا۔

(۲) دوسرا گروہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ حقیقت جسم صرف اس بات سے تعبیر ہے کہ یہ ایسی شئے ہے جو مولف و مرکب اور اجزاء کے اعتبار سے باہم مجتمع ہے۔ اور اللہ تعالیٰ چونکہ تالیف و اجتماع سے پاک ہے لہٰذا وہ جسم نہیں ہوسکتا۔

(۳) ان میں کے تیسرے گروہ کی یہ رائے ہے کہ حقیقت جسم اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ یہ محل اعراض (یعنی ہدف اعراض) ہے۔ اور جسم کا اقل قلیل (بہت ہی چھوٹا) حصہ جزلایتجزیٰ ہے۔ اور باری تعالیٰ چونکہ اعراض کا محل و ہدف نہیں ہے لہٰذا اس پر جسم کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔

روافض کا تداخل (ایک جسم کا دوسرے جسم میں سرایت کرنا) کے بارہ

میں اختلاف ہے۔ اس ضمن میں ان کے دو فرقے ہیں۔

(۱) پہلا فرقہ "الشامیہ" کا ہے۔ یہ جیسا کہ "زرقان" نے ہشام سے نقل کیا ہے، تداخل کا قائل ہے۔ ان کے نزدیک دو لطیف اجسام کا ایک ہی جگہ اور مکان میں ہونا جائز ہے۔ جیسے حرارۃ، اور رنگ (کہ دونوں کا ایک ہی محل ممکن ہے)۔ میں (یعنی مصنف) یقین نہیں رکھتا کہ زرقان نے جو کچھ نقل کیا ہے آیا ہشام کا ٹھیک ٹھیک یہی مذہب تھا۔

(۲) دوسرا فرقہ تداخل کا منکر ہے۔ ان کے نزدیک دو جسموں کا ایک ہی حیز (مکان) و محل میں ہونا محال ہے۔ یہ سمجھتے ہیں کہ دو جسم (پہلو بہ پہلو) اور متماس (ایک دوسرے سے ملے ہوئے) تو ہو سکتے ہیں لیکن دونوں کا ایک ہی مکان و محل میں ہونا ممکن نہیں۔

روافض میں حقیقت انسانیہ کے بارہ میں اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے چار گروہ ہیں۔

(۱) ان میں کا پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ انسان دو معنوں سے تعبیر ہے بدن سے اور روح سے۔ بدن پر موت طاری ہونے والی ہے اور روح فعال، درّاک (صاحب ادراک) اور حساس ہے، اور انوار میں سے ایک نور ہے۔

زرقان نے ہشام بن الحکم کے خیال کی اسی طرح ترجمانی کی ہے۔

(۲) دوسرا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ انسان ایک ایسے جزء سے عبارت ہے جس کا مزید تجزیہ نہیں ہو سکتا۔ ان کے نزدیک انسان کا اکثر اجزاء پر مشتمل ہونا محال ہے۔ کیونکہ اگر انسان کے معنی یہ ہوں کہ وہ کئی اجزاء کا نام ہے تو اس صورت میں یہ عین ممکن ہوگا کہ ایک جزء میں تو ایمان متمکن ہو اور دوسرے میں کفر۔ اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک ہی انسان

ایک ہی وقت میں مومن بھی ہے اور کافر بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔

ہمارے زمانے میں "نظامیہ" کے ایک گروہ کا مذہب یہ ہے کہ انسان دراصل روح ہے۔ اس گروہ نے روافض سے اتفاق رائے کا اظہار کیا ہے۔

کچھ لوگوں نے "ابی الہذیل" کے اس مسلک کی طرف اپنے میلان کا اظہار کیا ہے کہ انسان جسم مرئی ہے یعنی وہی شے ہے جیسے اسے ہم دیکھتے بھالتے ہیں۔ اور پھر امامت و رفض کی وہی باتیں ہیں جو بیان ہو چکی ہیں۔

روافض میں مسئلہ طفرہ (یعنی جسم کی حرکت بصورت جست) میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے دو فرقے ہیں۔

(۱) ان میں کا پہلا فرقہ ہشام بن الحکم کے ماننے والوں کا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے جیسا کہ "زرقان" نے ہشام بن الحکم سے نقل کیا ہے کہ ایک جسم ایک مکان میں ہوتا ہے اور پھر جب حرکت کناں ہوتا ہے تو دوسرے مکان میں رکے بغیر تیسرے میں پہنچ جاتا ہے۔

(۲) دوسرا فرقہ اس انداز حرکت کا منکر ہے۔ ان کے نزدیک یہ محال ہے کہ کوئی شے ایک جگہ سے حرکت کرے اور تیسری جگہ، بغیر اس کے کہ درمیان میں رکے، یکایک پہنچ جائے۔

یہ ہیں بعض تصورات کے بارے میں ہشام کے کلامی لطائف۔

(۱) ہشام کہا کرتا تھا کہ جن بھی امر و نہی کو ماننے پر مجبور ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے،

یامعشر الجن والانس ان استطعتم — اے گروہ جن وانسان اگر تم کو یہ

ان تنفذوا من اقطار السمٰوٰت والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطٰن۔ فبای اٰلاء ربکما تکذبان۔
رحمٰن : ۳۳

قدرت ہے کہ آسمان اور زمین کی حدود سے کہیں باہر نکل جاؤ۔ تو نکل کر دیکھ لو، اور زور کے سوا تم نکل سکنے ہی کے نہیں۔

(۲) وسوسہ شیطانی کے بارہ میں جو قرآن میں ذکر ہے،

الوسواس الخناس الذی یوسوس فی صدور الناس
الناس : ۵

اور وسوسہ انداز شیطان کی برائی سے جو خدا کا نام سن کر پیچھے ہٹ جاتا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شیطان صرف خیالات و افکار کو متاثر کرتا ہے جسم کے اندر داخل نہیں ہو پاتا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قلب تک وسوسوں کو پہنچانے کے لیے ہوا کو ذریعہ و آلہ ٹھہرایا ہو۔ وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ شیطان اگرچہ، جو باتیں دل میں پنہاں ہوتی ہیں، ان کو جانتا ہے، مگر اسے علم غیب نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس کے علم کی بنیاد دلائل و قرائن کے بل پر ہے جیسے کوئی شخص مثلاً اشارے سے کسی شخص سے کہے کہ آ جاؤ، یا چلے جاؤ، اور وہ اس اشارہ کو سمجھ جائے۔ اسی طرح انسان جب کوئی نیک کام کرتا ہے تو شیطان، اس کی نیت کو بھانپ لیتا ہے، اور اس سے اس کو باز رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

(۳) ہشام کہا کرتا تھا کہ فرشتوں کو امر و نہی کا ماننا ضروری ہے جیسا کہ قرآن میں ہے،

ومن یقل منھم انی الٰہ من دونہ فذٰلک نجزیہ جھنم
انبیاء : ۲۹

اور ان (فرشتوں) میں جو شخص یہ کہے کہ خدا کے سوا میں معبود ہوں تو اسے ہم دوزخ کی سزا دیں گے۔

يخافون ربهم من فوقهم و يفعلون ما يؤمرون ۔ نحل: ۵۰
اور (فرشتے) اپنے پروردگار سے جو ان کے اوپر ہے ڈرتے ہیں اور جو ان کو ارشاد ہوتا ہے اس پر عمل کرتے ہیں۔

(۴) ہشام زلزلوں کے بارہ میں کہا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے زمین کو مختلف عناصر اور مزاجوں سے پیدا کیا ہے جو باہم ملے ہوئے اور ایک دوسرے کو تھامے اور روکے ہوئے ہیں۔ ان میں جب ایک مزاج یا عنصر کمزور ہو جاتا ہے تو دوسرا اس کی جگہ غالب آنے کی کوشش کرتا ہے اس کش مکش سے زلزلہ پیدا ہوتا ہے۔

اور اگر وہ اس عنصر سے کمزور ہو تو زلزلہ کے بجائے زمین کے بعض حصے اندر دھنس جاتے ہیں۔

(۵) سحر کے بارہ میں اس کا کہنا تھا کہ یہ محض دھوکہ اور شعبدہ گری ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ کوئی جادوگر انسان کو گدھا بنا دے یا لاٹھی کو سانپ کی صورت میں بدل دے۔

زرقان نے ہشام کا یہ قول نقل کیا ہے کہ غیر نبی بھی پانی پر چل سکتا ہے اور معجزات کا اظہار صرف انبیاء کے ساتھ خاص ہے۔

(۶) بارش کی توجیہہ وہ یوں کرتا تھا کہ ممکن ہے اللہ تعالیٰ پانی کو اوپر اٹھائے اور پھر اسی کو بارش کی صورت میں لوگوں پر برسا دے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فضا میں اس کو پیدا کر دے اور پھر برسنے کا حکم دے۔
فضا (جوّ) کے بارہ میں اس کی یہ رائے تھی کہ وہ باریک اور لطیف جسم ہے۔

روافض کے رجال اور مصنفین

(ہشام بن الحکم)، اس کا تعلق فرقہ قطعیہ[۵۳] سے ہے۔ (علی بن منصور) (یونس بن عبدالرحمٰن القمی)۔ (السکاک)، اور (ابوالاحوص داؤد بن راشد البصری)۔

راویان حدیث

(الفضل بن شاذان)۔ (الحسین بن اشکیب) اور (الحسین سعید)۔ (ابو عیسٰی الوراق)، اور (ابن الراوندی) نے بھی شیعیت کا لبادہ اوڑھا اور ان کے لیے مسئلہ امامت پر کتابیں لکھیں۔

اہل قم، اور بلاد ادریس بن ادریس پر جس کا نام دوسرا نام طنجہ ہے، شیعیت غالب ہے۔ طنجہ کے گرد و نواح اور کوفہ میں بھی اسی کا اثر و رسوخ غالب ہے۔

سلیمان بن جریر الزیدی نے بیان کیا ہے کہ امامیہ کا ایک فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ آنحضرت ؐ کے بعد، خلافت کا معاملہ، علی بن ابی طالب کے سپرد ہے وہ جو چاہیں کریں ان کو اختیار ہے۔ اگر چاہیں تو خلافت کو اپنے لیے خاص کر لیں چاہیں تو کسی دوسرے کو دیدیں۔ بشرطیکہ یہ تقاضائے عدل کے خلاف نہ ہو۔ اس معاملہ میں ان کو پوری پوری نمائندگی حاصل ہے۔ انکار کر دیں تو بھی جائز ہے۔ تسلیم کر لیں تو بھی روا ہے۔

ایک دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ دینی معاملات تمام تر علی بن ابی طالب کے ہاتھ میں ہیں۔ اور اسی کی طرف ان کا انتساب بھی ہے۔ ان کے نزدیک علی کی پاک باطنی کا اقرار کرنا ضروری ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ان کے بعد امامت کا حق اہل بیت کی ایک جماعت کو حاصل ہے۔ انھوں نے پہلے فرقے سے دو باتوں میں اظہار اختلاف کیا ہے،

(۱) یہ کہ علی نے ابوبکر و عمر سے جو محبت وولاء کا تعلق قائم رکھا وہ صحیح تھا، اور یہ کہ انھوں نے ان کے مطالبۂ بیعت کو تسلیم کر لیا تھا۔
(۲) یہ لوگ اہل بیت کے لیے معصوم ہونا ضروری نہیں سمجھتے۔ جیسا کہ یہ لوگ سمجھتے ہیں۔ البتہ ان سے عصمت کی توقع ضرور رکھتے ہیں۔ اور یہ رائے رکھتے ہیں کہ یہ سب بالآخر اللہ کے ثواب و رحمت کے سزاوار ہوں گے۔

اور شیعہ کی ان تین قسموں میں سے کہ جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں، اور کہہ چکے ہیں کہ ان پر شیعیت کا اطلاق ہوتا ہے، ایک فرقہ 'الزیدیہ' کا ہے۔

انھیں زیدیہ، اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ یہ' زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب کے اقوال کو حجت مانتے ہیں۔

زید بن علی کی ہشام بن عبدالملک کے زمانہ میں کوفہ میں بیعت ہوئی۔ اس وقت کوفہ کا امیر یوسف بن عمر الثقفی تھا۔ یہ علی بن ابی طالب کو تمام صحابہ سے افضل گردانتے تھے۔ اور ابوبکر و عمر سے ولاء (دوستی) کے قائل تھے۔ نیز ظالم ائمہ کے خلاف بغاوت و خروج کو جائز ٹھہراتے تھے۔

انھوں نے جب اپنے ماننے والوں کا کوفہ میں سامنا کیا۔ جنھوں نے ان کی بیعت کر رکھی تھی تو انھوں نے یہ سنا کہ ان میں کے کچھ لوگ ابوبکر و عمر پر طعنہ زن ہیں۔ اس پر انھوں نے ان کو روکا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان لوگوں نے ان سے رفض یا علیحدگی اختیار کر لی۔ انھوں نے یہ جب دیکھا تو کہا،

رفضتمونی — تم نے مجھے چھوڑ دیا۔

کہا جاتا ہے کہ ان کو 'روافض' اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ زید نے ان کے بارے میں یہ لفظ استعمال کیا تھا۔

ایک چھوٹا سا گروہ ان کے ساتھ مؤیدین کا رہ گیا۔ جن کو لے کر انھوں نے یوسف بن عمر سے نبرد آزمائی کی۔ لڑائی میں یہ مارے گئے اور راتوں رات

پچکے سے دفن کر دیے گئے۔ اس وقت ان کے ساتھ نصر بن خزیمہ العبسی بھی تھے۔ آخر ان کی قبر کا پتہ چل گیا چنانچہ قبر کھود کر انھیں نکالا گیا۔ اور کفن اتار کر سولی پر ٹانگ دیا گیا۔ ان کا قصہ تفصیل کا طالب ہے، اور اگر ہم ان سب تفصیلات کو یہاں بیان کریں تو اس سے کتاب کی ضخامت بڑھ جانے کا اندیشہ ہے۔

پھر الولید بن یزید بن عبدالملک کے زمانہ میں ان کے بیٹے یحییٰ بن زید نے علم بغاوت بلند کیا، ان کے مقابلہ میں نصر بن سیار نے جو خراسان کے امیر تھے، اپنے میر سپاہ مسلم بن احوز المازنی کو روانہ کیا، اس نے انھیں قتل کر ڈالا۔

یحییٰ بن زید نے، جب ان کے والد کو کوفہ میں موت کے گھاٹ اتارا گیا تھا، اپنے جذبات کا اظہار ان اشعار میں کیا،

خلیلی عنی بالمدینة بلغا　　بنی هاشم اهل والتجارب

دوستو، میری طرف سے مدینہ میں بنی ہاشم کے اہل دانش و تجربہ لوگوں کو یہ پیغام پہنچاؤ۔

فحتی متی مروان تقتل منکم　　خیارکم والدھر جم العجائب

مروان کب تک تم میں کے بہترین لوگوں کو قتل کرتا رہے گا۔ اور زمانہ عجیب و غریب ستم ظریفیوں کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔

وحتی متی ترضون بالخسف منهم　　وکنتم اباة الخسف عند التجارب

اور تم کب تک ان کی طرف سے ذلت کو برداشت کرتے رہو گے حالانکہ تم تو ایسے مواقع پر ذلت کو برداشت کرنے والے نہیں تھے۔

لکل قتیل معشر یطلبونه　　ولیس لزید بالعراق طالب

ہر ہر مقتول کا ایک جتھا ہوتا ہے جو اس کے خون کا بدلہ لیتا ہے
مگر کوفہ و بصرہ دونوں جگہوں میں زید کا انتقام لینے والا کوئی
نہیں۔

اسمٰعیل خزاعی نے یحییٰ بن زید کی موت پر یہ مرثیہ کہا،

قبور بکوفان و اخری بطیبۃ   اخری بفخ نالها صلوٰتی

ظلم و تعدی کی یادگار کچھ قبریں ہیں جو کوفہ میں ہیں۔ مدینۃ الرسول
میں ہیں اور وادی فخ میں ہیں۔ میری دعائیں اور سلام ان کو پہنچے

و اخری بارض جوزجان محلها   و اخری بباخمرا الدی الغربات

انھیں میں کچھ ارض جوزجان میں واقع ہیں اور کچھ شجرۂ غربات
کے قریب باخمرا میں۔

زیدیہ کے چھ فرقے ہیں

(۱) ان میں الجارودیہ ہے۔ یہ ابی الجارود کے ماننے والوں پر مشتمل
ہے۔ ان کو الجارودیہ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ یہ عقائد میں ابی الجارود
کے تابع ہیں۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے حضرت علی کے حق میں تصریح
فرمائی تھی مگر وصفی رنگ میں۔ ان کا نام نہیں لیا تھا۔ لہٰذا آپ کے بعد
امامت کا حق انھیں کو پہنچتا تھا۔ لیکن لوگوں نے آنحضرتؐ کے بعد ان
کی اقتدا نہ کرنے کی وجہ سے گمراہی اختیار کی۔ اور کفر کے مرتکب ہوئے
ان کے بعد الحسن امام تھے اور الحسن کے بعد الحسین۔ منصب امامت
کے حقدار تھے۔

الجارودیہ پھر دو فرقوں میں بٹ گئے۔
ایک گروہ نے تو یہ کہا کہ علی نے الحسن کے بارے میں نص و تصریح
سے کام لیا تھا۔ اور الحسن نے اسی طرح الحسین کے حق میں تصریح کی

تھی۔ اور اس کے بعد الحسن اور الحسین کی اولاد کے بارہ میں یہ معاملہ شوریٰ پر چھوڑ دیا تھا کہ ان میں جو بھی اپنے رب کی طرف دعوت دے اور عالم و فاضل ہو، اس کو امام مقرر کر لیا جائے۔

دوسرے گروہ نے کہا کہ آنحضرتؐ نے بتصریح کہہ دیا تھا کہ علی کے بعد الحسن امام ہوں گے۔ اور الحسن کے بعد الحسین تاکہ یکے بعد دیگرے دونوں اس منصب کو سنبھال سکیں۔

ایک دوسرے مسئلہ میں الجارودیہ کے تین فرقے ہو گئے

ایک فرقے نے تو کہا کہ محمد بن عبداللہ الحسن زندہ ہیں، مرے نہیں اور وہ ظاہر ہوں گے اور غلبہ حاصل کریں گے۔

دوسرے نے کہا محمد بن القاسم صاحب الطلقان زندہ ہیں، مرے نہیں اور وہ ظاہر ہو کر غلبہ حاصل کریں گے۔ اور تیسرے فرقہ نے یہی باتیں یحییٰ بن عمر صاحب کوفہ کے بارہ میں کہیں۔

(۲) زیدیہ کا دوسرا فرقہ 'سلیمانیہ' کہلاتا ہے۔ یہ سلیمان بن جریر الزیدی کے ماننے والوں سے تعبیر ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ امامت کا تعلق شوریٰ سے ہے۔ چنانچہ اگر بہترین مسلمانوں میں سے دو آدمی کسی ایک شخص پر متفق ہو جائیں تو وہ امام ہو سکتا ہے۔ نیز یہ کہ فاضل (بہتر) کے ہوتے ہوئے جو ہر اعتبار سے افضل ہو، مفضول (نسبتہً کم درجہ کے شخص) کو بھی امام مانا جا سکتا ہے۔ یہ ان لوگوں میں ہیں جو شیخین ابو بکر و عمر کی خلافت کے اثبات کے حق میں ہیں۔

زُرقان نے سلیمان بن جریر سے یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ ابو بکر و عمر کی خلافت کو لغزش قرار دیتا تھا۔ لیکن انھیں فاسق نہیں ٹھہراتا تھا کیونکہ اس کے نزدیک اختلاف کی یہ نوعیت تاویل کے انداز کی تھی۔ اس کی رائے میں امت نے ان دونوں کو منتخب کر کے ترک اصلح (زیادہ نیک) کا

ارتکاب کیا ہے۔

اور سلیمان بن جریر عثمان پر طعن کرتا تھا اور انھیں ان واقعات کی بنا پر کافر سمجھتا تھا جو ان کے لیے وجۂ آزمائش ثابت ہوئے۔ اس کی یہ بھی رائے تھی کہ علی بن ابی طالب کبھی گمراہ نہیں ہو سکتے۔ اور نہ ان کی گمراہی پر شہادت عادلہ ہی قائم کی جا سکتی ہے۔ اس کے نزدیک اس نکتہ سے عوام کا آگاہ ہونا ضروری نہیں۔ کیونکہ اس نکتہ کا واجب ہونا صحیح روایات سے ثابت ہے۔

(۱) زیدیہ کا تیسرا فرقہ "ابتریہ" ہے۔ جو الحسن بن صالح بن حی، اور کثیر النواء کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ انھیں بتریہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ "کثیر" الابتر کے لقب سے مشہور تھا۔

ان کا یہ کہنا ہے کہ علی آنحضرتؐ کے بعد افضل الناس ہیں اور امامت کے سب سے بڑھ کر حقدار ہیں۔ ان کی رائے میں ابی بکر اور عمر کی بیعت غلط نہیں تھی کیونکہ خود علی نے اپنے اس حق کو ان کے لیے چھوڑ دیا تھا۔ عثمان اور قاتلین عثمان کے بارہ میں یہ توقف سے کام لیتے ہیں مگر ان کو کافر نہیں قرار دیتے۔

یہ اس کے قائل نہیں ہیں کہ جو لوگ مر چکے ہیں پھر سے دنیا میں آئیں گے۔ یہ علی کی امامت کو پہلے سے جانی بوجھی حقیقت نہیں مانتے، بلکہ ان کے نزدیک ان کی امامت کا انعقاد اسی وقت ہوا ہے جب لوگوں نے ان کی بیعت کی ہے۔

الحسن بن صالح بن حی سے روایت ہے کہ وہ عثمان (رضوان اللہ علیہ) سے ان بدعات کے وقوع پذیر ہونے کے بعد جن کو ہدف طعن ٹھہرایا گیا اظہار برأت کرتے تھے۔

(۴) زیدیہ کا چوتھا فرقہ "النعیمیہ" ہے۔ یہ نعیم بن الیمان" کے ماننے والوں سے تعبیر ہے۔

ان کا یہ عقیدہ ہے کہ علی امامت کا استحقاق رکھتے تھے۔ نیز آنحضرت کے بعد وہ سب لوگوں سے افضل تھے، اور امت نے ابوبکر و عمر کو خلیفہ مان کر کسی ایسی لغزش کا ارتکاب نہیں کیا جو گناہ ہو۔ ہاں امت نے بین طور پر یہ غلطی ضرور کی ہے کہ "افضل" کو ترک کر دیا ہے۔ یہ لوگ عثمان اور علی سے جنگ کرنے والوں سے اظہار برأت کرتے ہیں۔ اور محاربین کو کافر سمجھتے ہیں۔

(۵) زیدیہ کا پانچواں فرقہ ابی بکر و عمر سے اظہار برأت کرتا ہے، اور جو لوگ مر چکے ہیں قیامت سے پہلے ان کے دوبارہ رجوع کا قائل نہیں۔

(۶) زیدیہ کا چھٹا فرقہ ابی بکر و عمر سے ولاء (دوستی) کا قائل ہے اور جو لوگ ان سے اظہار برأت کرتے ہیں، یہ ان سے اظہار برأت نہیں کرتے۔ رجعت اموات (یعنی جو لوگ مر چکے ہیں ان کے دوبارہ لوٹ آنے) کا یہ بھی منکر ہے۔ اور جو لوگ اس کے قائل ہیں ان سے بیزاری کا اظہار کرتا ہے۔ مثلاً یعقوبیہ سے جو یعقوب نامی ایک شخص کی طرف منسوب ہیں۔

زیدیہ کا باری تعالیٰ کے بارہ میں اختلاف ہے کہ اسے "شئے" کہنا چاہیے یا نہیں۔ اس مسئلہ میں ان کے دو گروہ ہیں [۵۳۵]

(۱) پہلا گروہ جمہور زیدیہ کا ہے۔ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ باری تعالیٰ شئے تو ہے مگر اشیاء کی طرح نہیں۔ اور نہ اشیاء کسی پہلو سے اس کے مشابہ ہیں۔

(۲) دوسرا گروہ اللہ پر لفظ شئے کا اطلاق نہیں کرتا۔ ان لوگوں سے اگر پوچھا جائے کہ کیا تم یہ کہتے ہو کہ وہ "لا شئے" ہے، تو اس کے جواب میں یہ کہتے

ہیں، ہم اس کو 'لا شئے' بھی نہیں کہتے۔

زیدیہ کا مسئلہ اسماء و صفات میں اختلاف رونما ہے، اور اس میں ان کے دو فرقے ہیں،

(۱) پہلا فرقہ سلیمان بن جریر الزیدی کے ماننے والوں کا ہے۔
ان کا یہ خیال ہے کہ باری تعالیٰ جو عالم ہے، تو صفت علم سے موصوف ہونے کی وجہ سے۔ مگر یہ علم نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات۔ ہاں اس کے علم پر شئے کا اطلاق ضرور ہوتا ہے۔ اسی طرح قادر ہے مگر صفت قدرت کے ساتھ۔ جو نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات، اور یہ کہ اس کی قدرت شئے ضرور ہے۔ یہی انداز ان کا صفات نفسی و ذاتی کے بارہ میں ہے، جیسے حیات، سمع، بصر وغیرہ۔ لیکن وہ ان کو الگ اشیاء تصور نہیں کرتے۔
ان کا کہنا ہے کہ وجہ اللہ (اللہ کا چہرہ) سے مراد اللہ کی ذات ہے۔
ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے وصف ارادہ سے متصف ہے اس طرح ہمیشہ سے وہ گناہوں سے بیزار رہا ہے نیز اس نے یہ بھی چاہا کہ لوگ اس کی مخالفت نہ کریں۔
کسی شئے کا ارادہ کرنے کے معنی ان کے نزدیک اس شئے کی ضد سے متنفر ہونے کے ہیں۔ اسی انداز سے وہ ہمیشہ سے راضی و ساخط (ناراض) ہے۔ کفار سے ناراضگی کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان کو عذاب سے دوچار کر کے خوش ہے۔ یعنی ان کے عذاب پر خوش ہونا ہی اس کی ناراضگی ہے مومنین سے خوش ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ مومن عذاب سے دوچار ہوں۔ اور مومنین کے لیے عذاب نہ چاہنا، یا عذاب سے خفا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ راضی ہے، اور اس کی رضا یہ ہے کہ مومنوں کو بخش دے۔

ان کا کہنا ہے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ اس کی کفار سے ناراضگی اس بات کی مترادف ہے کہ وہ مومنین سے خوش ہے۔

(۲) دوسرا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے، قادر ہے، اور سمیع (سننے والا) وبصیر (دیکھنے والا) ہے۔ مگر بغیر اس کے کہ علم، قدرت، اور سمع وبصر کی صفات اس سے علیحدہ کوئی وجود رکھتی ہوں۔ یہی انداز ان کا بقیہ صفات کے متعلق ہے۔

ان کے نزدیک اس پیرایہ بیان کو اختیار نہیں کرنا چاہیے کہ اللہ ہمیشہ سے مرید (ارادہ کناں)، کارہ (برا سمجھنے والا)، یاراضی وساخط (خفا) ہے

زیدیہ کے ہاں اس باب میں اختلاف رونما ہے کہ آیا اللہ تعالےٰ کو ظلم اور جھوٹ پر قادر مانا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ان کے دو گروہ ہیں:

(۱) پہلا گروہ سلیمان بن جریر الزیدی کے اصحاب کا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ باری تعالیٰ کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ظلم وجور پر قادر ہے، اور نہ یہ کہنا ہی درست ہے کہ قادر نہیں ہے کیونکہ یہ محال ہے کہ وہ ظلم کرے یا جھوٹ بولے۔ ان کے لیے یہ بات استحالہ لیے ہوئے ہے کہ اللہ تعالیٰ ظلم اور جھوٹ پر قادر ہے اور یہ سوال بھی استحالہ پر مبنی ہے کہ آیا وہ ظلم اور جھوٹ پر قادر مانا جا سکتا ہے یا نہیں۔

ایک سوال یہ ہے کہ آیا اللہ ان چیزوں کے انجام دینے پر قادر ہے کہ جن کے بارہ میں اسے علم ہے کہ انھیں وہ انجام نہیں دے گا۔ سلیمان بن جریر اس کا جواب یہ دیا کرتا تھا کہ اس کلام کے دو پہلو ہیں۔ اگر علم سے مراد یہ ہے کہ پہلے سے اس نے کسی شے کو انجام نہ دینے کی خبر دے رکھی ہے تو اس صورت میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس کو انجام دینے پر قادر ہے

یا قادر نہیں ہے اس لیے کہ دونوں صورتوں میں استحالہ پنہاں ہے۔

اور اگر پہلے سے کسی شے یا فعل کی انجام دہی کے بارہ میں خبر دے رکھی ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا اس میں کوئی عقلی استحالہ پایا جاتا ہے۔ اگر اس شے کے انجام دینے میں کوئی استحالہ پایا جائے تو اللہ تعالیٰ کو اس سے متصف نہیں مانا جا سکتا۔ اور جس نے اسے اس طرح کی قدرت سے متصف مانا ہے اس نے گویا استحالہ کا ارتکاب کیا ہے۔ اس صورت میں جواب کی (قریب قریب) وہی نوعیت قائم رہتی ہے جیسے گویا اس نے کسی شے کے نہ کرنے کی پہلے سے خبر دے رکھی ہو۔

اور اگر اس نے پہلے سے کسی شے یا فعل کے انجام دینے کی خبر نہیں دے رکھی ہے، اور اس میں کوئی استحالہ بھی نہیں ہے تو اس صورت میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے۔ کیونکہ ہم نہیں جانتے کہ پردۂ غیب سے کیا ظہور پذیر ہونے والا ہے۔ نیز ہم اس میں کوئی عقلی استحالہ بھی محسوس نہیں کرتے بلکہ الٹے یہ دیکھتے ہیں کہ اس طرح کی چیزیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔

(۲) دوسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ظلم اور جھوٹ پر قادر تو مانا جا سکتا ہے لیکن وہ کبھی نہ ظلم کا مرتکب ہوگا، اور نہ جھوٹ بولے گا اسی طرح وہ جن چیزوں کے بارے میں علم رکھتا ہے کہ انھیں انجام نہیں دے گا۔ ان کی انجام دہی پر قادر ہے[۲]

زیدیہ کے ہاں خلق اعمال سے متعلق اختلاف رائے ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔

(۱) ان میں کا پہلا گروہ تو یہ رائے رکھتا ہے کہ بندوں کے اعمال کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے، وہی ان کا مخترع ہے اور وہی ان کو عدم سے

وجود میں لانے والا ہے۔ یہ اعمال پہلے سے موجود نہیں ہوتے بلکہ اسی کے پیدا کرنے اور عدم سے وجود میں لانے کا نتیجہ ہیں۔

(۲) ان میں کا دوسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ بندوں کے اعمال اللہ کے پیدا کردہ نہیں اور نہ ان کے معرض وجود میں لانے کا نتیجہ ہیں بلکہ یہ بندوں کے اکتساب فعل سے پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ وہی ان کے پیدا کرنے، عدم سے وجود میں لانے اور انجام دینے کے ذمہ دار ہیں۔

زیدیہ کے ہاں استطاعت کے بارہ میں اختلاف رائے ہے۔ اس باب میں ان کے تین فرقے ہیں۔

(۱) ان میں کا پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ استطاعت فعل کے ہم قرین (یعنی ساتھ ساتھ) ہے۔ اور امر (حکم) کا پہلے سے ہونا ضروری ہے۔ اور جس شئے کے ماننے سے ایمان حاصل ہوتا ہے اسی شئے کے انکار سے کفر کا ارتکاب ہوتا ہے۔ یہ قول بعض زیدیہ کا ہے، سب کا نہیں۔

(۲) ان میں کا دوسرا فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ استطاعت فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے اور فعل کے اس وقت بھی پہلو بہ پہلو رہتی ہے جب اسے انجام دیا جائے۔ یہ استطاعت ابھرتی اور حرکت میں اس وقت آتی ہے جب کوئی شخص کوئی فعل انجام دیتا ہے۔ سلیمان بن جریر سے بعض لوگوں نے اسی طرح نقل کیا ہے۔

میں نے (یعنی مصنف) سلیمان بن جریر کی ایک کتاب میں یوں پڑھا ہے کہ استطاعت مستطیع کا جز ہے اور یہ دونوں اس طرح باہم پیوستہ اور ملے ہوئے ہیں جس طرح دو تیل ملے ہوئے ہوں۔

(۳) ان میں کا تیسرا فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ استطاعت کا وجود فعل سے پہلے ہے۔ اور امر (حکم) بھی فعل سے پہلے پایا جاتا ہے اور یہ کہ

کسی شخص کو اس وقت مستطیع نہیں کہیں گے کہ جب وہ فعل کی انجام دہی میں مشغول ہو (کیونکہ استطاعت کو پہلے سے موجود ہونا چاہیے)۔

زیدیہ میں ایمان وکفر کے بارہ میں اختلاف رائے ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے دو گروہ ہیں،

(۱) ان میں کا پہلا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ ایمان، اقرار، معرفت اور ان چیزوں سے اجتناب کا نام ہے کہ جن کے بارہ میں وعید آئی ہے۔ ایسے افعال کے ارتکاب کو جن میں وعید آئی ہے یہ کفر قرار دیتے ہیں۔ لیکن اس کفر کے معنی شرک یا انکار دین کے نہیں بلکہ کفران نعمت کے ہیں۔ یہی رائے ان کی ان تاویل اختیار کرنے والوں سے متعلق ہے جو فسق اور گناہ پر مبنی تاویل کریں۔

(۲) ان میں کا دوسرا فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ایمان، اطاعت و فرمانبرداری کی تمام صورتوں سے تعبیر ہے اور ایسے افعال کے ارتکاب سے کفر لازم نہیں آتا جن کے بارہ میں وعید آئی ہے۔ یہ متاخرین کے ایک گروہ کا عقیدہ ہے، جمہور اور اوائل (قدما) پہلے قول کو صحیح سمجھتے ہیں۔

زیدیہ کا مرتکب کبیرہ (بڑے گناہ کے مرتکب) کے بارہ میں اتفاق ہے، کہ یہ سب کے سب جہنم میں عذاب سے دوچار ہوں گے، اور یہ کہ انھیں ہمیشہ ہمیشہ ابد تک جہنم میں رہنا ہے، جس سے نہ انھیں نکالا جائے گا اور نہ غائب کیا جائے گا۔

ان سب کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ علی بن ابی طالب حرب و پیکار میں برسر حق تھے اور ان کے مخالفین غلطی پر تھے۔

زیدیہ کے ہاں مسئلہ اجتہاد میں اختلاف رائے ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔

(۱) پہلا گروہ احکام میں اجتہاد رائے کو جائز قرار دیتا ہے۔

(۲) ان میں دوسرا فرقہ اجتہاد کا منکر ہے۔ ان کے نزدیک احکام میں اجتہاد جائز نہیں۔

زیدیہ کے ہاں اس مسئلہ کو اجماعی حیثیت حاصل ہے کہ تحکیم حکمین (دو حکم مقرر کرنے میں) میں علی کی روش درست تھی، اور یہ کہ انھوں نے دو حکم اس وقت مقرر کیے جب ان کے اپنے لشکر میں فساد اور بگاڑ کا اندیشہ ابھر آیا تھا۔ ان کے نزدیک معاملہ کی نوعیت واضح اور بیّن تھی۔ اور انھوں نے صرف یہ مدنظر رکھا کہ مسلمانوں میں باہم مصالحت ہو جائے۔ انھوں نے دونوں منصفوں سے یہی کہا تھا کہ فیصلہ کتاب اللہ کی روشنی میں ہو۔ لیکن انھوں نے اس کی مخالفت کی، سو غلطی ان دونوں منصفوں کی تھی، علی کا موقف صحیح تھا۔

زیدیہ میں تمام کے تمام فرقے ائمہ جور کے خلاف تلوار اٹھانے، ازالہ ظلم کرنے، اور حق کو قائم کرنے کے حق میں ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ان کا اجماعی مسئلہ ہے کہ فاجر کے پیچھے نماز جائز نہیں۔ یہ نماز صرف اس شخص کی اقتدا میں جائز سمجھتے ہیں، جو فاسق نہ ہو۔

روافض و زیدیہ اس بارے میں متفق الرائے ہیں کہ علی کو تمام صحابہ رسول پر فضیلت حاصل ہے، اور یہ کہ آنحضرت ؐ کے بعد ان سے کوئی افضل نہیں۔

اب ان لوگوں کا ذکر ہے جو آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں سے حکومت کے مقابلہ

میں نکلے۔

(۱) یزید بن معاویہ نے جو ظلم ڈھائے تھے ان کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے حسین بن علی بن ابی طالب مقابلہ کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے۔ اور کربلا میں موت کے گھاٹ اتار دیے گئے (رضوان اللہ علیہ)۔

ان کا قصہ مشہور ہے۔ ان کا قاتل عمر بن سعد ہے اور جس نے عمر کو ان سے لڑنے کے لیے بھیجا وہ عبید اللہ بن زیاد ہے۔ حسین کا کاسۂ سر کاٹ کر جب یزید بن معاویہ کے سامنے لے جایا گیا تو اس نے آپ کے اگلے دانتوں کو چھڑی سے ٹھوکے دیے کہ جن پر آنحضرتؐ نے اپنے بوسے ثبت کیے تھے۔ اسی طرح حسین کے بیٹے بیٹیاں، اور تمام مستورات اس کے سامنے کجاووں پر پیش کی گئیں۔ پہلے اس نے چاہا کہ ان میں مردوں کو قتل کر دے۔ چنانچہ اس نے کرتوں کے دامن اٹھوا اٹھوا کر سب کی بغلیں دیکھیں تاکہ معلوم ہو سکے کہ یہ بالغ ہوئے ہیں یا نہیں۔ پھر اس نے ان پر احسان کیا اور چھوڑ دیا۔

حسین کے ساتھ آل نبی میں سے جن کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا وہ یہ ہیں :

ان کے بیٹے علی اکبر، ان کے بھائی حسن کی اولاد میں سے عبد اللہ بن الحسن، القاسم بن الحسن، اور ابوبکر بن الحسن۔ بھائیوں میں سے عباس بن علی عبد اللہ بن علی، جعفر بن علی، عثمان بن علی، ابوبکر بن علی اور محمد بن علی: ان کو محمد الاصغر بھی کہتے ہیں۔

جعفر بن ابی طالب کی اولاد میں سے محمد بن عبد اللہ بن جعفر اور عون بن عبد اللہ۔

عقیل کی اولاد میں سے عبد اللہ بن عقیل، مسلم بن عقیل۔ یہ کوفے میں قتل کر دیے گئے تھے۔ عبد الرحمٰن بن عقیل، جعفر بن عقیل، اور عبد اللہ بن مسلم بن عقیل۔

حسین کی موت پر ابن ابی رمح الخزاعی نے یہ اشعار کہے،

وان قتیل الطف من آل ھاشم ۔۔۔ اذل رقاباً من قریش فذلت

قتیل طف [۴۹] نے آل ہاشم میں بہت سی گردنوں کو سرنگوں ہونے پر مجبور کر دیا۔
اور وہ سرنگوں ہو گئیں۔

مررت علی ابیات آل محمد ۔۔۔ فلم ارھا امثالھا یوم حلت

میرا آل محمد کے گھر پر گذر ہوا ہے جب سے یہ بسے اور آباد ہوئے ہیں۔ ان سے
بہتر میں نے کسی کو نہیں پایا۔

فلا یبعد اللہ الدیار و اھلھا ۔۔۔ وان اصبحت من اھلھا قد تخلت

خدا ان گھروں کو، اور ان کے مکینوں کو برباد نہ کرے۔ اگرچہ ان میں سے اکثر گھر
خالی اور تاراج ہو گئے ہیں۔

وکانوا رجاءً ثم عادوا رزیۃ ۔۔۔ لقد عظمت تلک الرزایا و حلت

ان سے لوگوں کو مدد و اعانت کی توقع رہتی تھی لیکن پھر یہ خود مصیبت و تکلیف
کا شکار ہو گئے، اور یہ مصیبتیں کس درجہ عظیم اور بڑی ہیں۔

الم تر ان الارض امست مریضۃ ۔۔۔ لفقد حسین والبلاد اقشعرت

کیا تم نہیں دیکھتے کہ حسین کی موت پر زمین بیمار ہو گئی ہے اور شہر کانپ اٹھے ہیں۔

اس سانحہ کے بارہ میں منصور النمری [۵۰] کا یہ مرثیہ ہے،

متی یشفیک دمعک من ھمول ۔۔۔ ویبرد ما بقلبک من غلیل

تیرے آنسو جو غم و اندوہ کی وجہ سے بہہ رہے ہیں کب تیرے لیے وجہ شفا ہوں گے
اور تیرے دل میں جو سوزش غم ہے وہ کب ٹھنڈی ہو گی۔

الا یارب ذی حزن تعاطی ۔۔۔ بصبر فاستراح الی العویل

بہت سے غم زدہ لوگوں نے صبر سے بلند حوصلگی کا ثبوت دیا ہے، اور رو دھو کر قلب و
جگر کی راحت کا سامان مہیا کر لیا ہے۔

قتیل ما قتیل بنی زیاد ۔۔۔ الا بابی و نفسی من قتیل

اس قتیل کے کیا کہنے، بنی زیاد کے ہاتھوں ہر ہر قتل ہونے والے پر میرا باپ، اور جان قربان ہو۔

غدات یمض الصفائح والعوالی　　بایدی کل ذی نسب دخیل

حملہ کے لیے سفید چوڑی تلواریں اور نیزے ہر اس شخص کے تصرف میں آئے کہ جس کے نسب میں شبہ تھا۔

جنود ضلالۃ بھم استدلت　　علی اسلام ابناء الجھول

یہ گمراہی کے لشکر تھے جن کو جہلاء نے اسلام کے خلاف بطور دلیل کے استعمال کیا

غداۃ بلوا ئھم عمر بن سعد　　فاوردھم علی شرب دبیل

عمر بن سعد ان کا جھنڈا لے کر آگے بڑھا اور انھیں مضر صحت گھاٹ پر جا اتارا

معاشر اودعت ایام بدر　　صدورھم ودیعات الغبول

یہ وہ لوگ ہیں جن کے سینوں میں ایام بدر کی تلخیاں اور کینے بھرے ہوئے ہیں۔

اریق دم الحسین فلم یراعوا　　وفی الاحیاء اموات العقول

حسین کا خون بے دریغ بہا دیا گیا۔ اور کسی نے آداب مروت کو ملحوظ نہیں رکھا۔ بلاشبہ کچھ ایسے زندہ لوگ بھی ہیں کہ جن کی عقلیں مردہ ہیں۔

مرثیہ طویل ہے اسی کے بارہ میں دعبل [۱] کے یہ اشعار ہیں،

قبور بکوفان واخری بطیبۃ　　واخری بفخ نالھا صلواتی

ظلم و تعدی کی یادگار، کچھ قبریں ہیں جو کوفان (کوفہ) میں ہیں۔ طیبہ (مدینہ) میں ہیں اور وادی فخ میں ہیں۔ میری دعائیں اور سلام ان کو پہنچے۔

واخری بارض الجوزجان محلھا　　واخری بباخمرا لدی الغربات

انھیں میں کچھ ارض جوزجان میں واقع ہیں اور کچھ شجرہ غربات کے قریب باخرا میں

فاما الممضات التی لست واصفا　　مبالغھا منی بکنہ صفات

رہے وہ جانگسل واقعات جن کی حقیقت میں ٹھیک بیان نہیں کر سکتا

قبور لدی النھرین من ارض کربلاء　　معرسھم منھا بشط فرات

تو ان کی تصویر وہ قبریں ہیں جو ارض کربلا میں نہرین کے قریب وقوع پذیر ہیں۔ ان کے مکین دریائے فرات کے کنارے استراحت فرما ہیں۔

(۲) پھر زید[۱۲۲] بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب (رضوان اللہ علیہم) کوفہ میں ہشام بن الملک کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ ان دنوں عراق کا والی یوسف بن عمر الثقفی تھا۔ اس سے مقابلہ ہوا، اور یہ لوگ مارے گئے اور چپکے سے دفن کر دیے گئے۔ یوسف بن عمر کو اس کا پتہ چل گیا، اس نے قبر کھدوا کے نکالا، اور سولی پر چڑھا دیا۔ پھر ہشام نے تحریری حکم دیا کہ نعش کو جلا دیا جائے۔ چنانچہ نعش کو جلایا گیا اور اس کی راکھ فرات میں بہا دی گئی۔

اسی کے بارہ میں یحییٰ بن زید نے کہا تھا،

لکل قتیل معشر یطلبونہ ولیس لزید بالعراقین طالب

ہر ہر قتیل کے خون کا انتقام لینے والا کوئی نہ کوئی جتھا ہوتا ہے مگر کوفہ و بصرہ دونوں جگہوں میں زید کے لیے کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں۔

(۳) ان کے بعد یحییٰ بن زید نے ارض جوزجان میں الولید بن یزید بن عبد الملک کے خلاف اقدام کیا۔ اس پر نصر بن سیار نے جو ان دنوں خراسان کا والی تھا سلم بن احوز المازنی کو مقابلہ کے لیے بھیجا۔ اس نے یحییٰ بن زید سے معرکہ آرائی شروع کر دی۔ زید اسی معرکہ میں کام آئے اور وہیں کہیں قبرستان میں دفن کر دیے گئے۔

(۴) پھر مقابلہ کے لیے محمد بن عبداللہ بن الحسن بن علی بن ابی طالب مدینہ میں نکلے اور دنیا جہان نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔ ابوجعفر منصور نے یہ صورت حال دیکھی تو عیسیٰ بن موسیٰ اور حمید بن قحطبہ کو سرکوبی کے لیے بھیجا۔ محمد جم کر لڑے لیکن قتل کر دیے گئے۔ ان کے والد عبداللہ بن الحسن بن الحسن اور علی بن الحسن بن الحسن کی موت مکان ڈھا دینے سے ہوئی اور اس کی وجہ سے ان کے گھر کے اور لوگ بھی لقمۂ اجل بنے۔

محمد بن عبداللہ نے اپنے بھائی ادریس بن عبداللہ کو مغرب کی طرف روانہ کیا

وہاں ان کے صاحبزادے کی مملکت تھی۔

(۵) پھر محمد بن عبداللہ کے بعد ان کے بھائی ابراہیم بن عبداللہ بن الحسن ابن الحسن بن علی بن ابی طالب بصرہ میں اٹھ کھڑے ہوئے۔ بصرہ، الاہواز، فارس اور سواد کا اکثر حصہ پر ان کا قبضہ ہو گیا۔ بصرہ سے یہ معتزلہ اور زیدیہ کی معیت میں منصور سے ٹکر لینے کے لیے نکلے۔ ان کے ساتھ عیسیٰ بن زید بن علی بھی تھے۔ ابوجعفر نے ان سے نمٹنے کے لیے عیسیٰ بن موسیٰ اور سعید بن سلم کو بھیجا۔ ابراہیم نے دونوں سے نبرد آزمائی کی۔ بالآخر خود بھی قتل ہوئے اور معتزلہ کو بھی ان کے سامنے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔

(۶) پھر حسین بن علی بن الحسن بن الحسن بن علی بن ابی طالب نے خروج کیا۔ وادی فخ میں ان کی مخالفین سے مڈبھیڑ ہوئی۔ کثرت سے لوگ ان کے حلقۂ بیعت میں داخل ہوئے۔ فخ کا شکر مکہ سے کوئی چھ میل کے فاصلہ پر تھا۔ مقابلہ کے لیے عیسیٰ بن موسیٰ چار ہزار کے لشکر کی معیت میں میدان جنگ میں اترا۔ لڑائی ہوئی اور حسین اور ان کے اکثر ساتھی مارے گئے۔ کسی کو جرأت نہیں ہوئی تھی کہ ان کی نعشوں کو دفن کر دے۔ یہاں تک کہ بعض کی نعشوں کو درندوں نے نوچ کھایا۔ حسین کے ساتھ صاحب فخ (ابوعبداللہ الحسین بن علی بن الحسن بن الحسن بن الحسن بن علی بن ابی طالب) بھی قتل ہوئے۔ انہی کے بارہ میں صاحب بصرہ کہتے ہیں،

هاج التذكر للفواد سقاماً ونفى المنام فما احس مناما

ان کی یاد نے قلب و جگر کے روگ کو بھڑکا دیا ہے۔ اور نیند کو اس طرح اڑا دیا ہے کہ نیند کا احساس تک جاتا رہا۔

منع الرقاد جفوني عينى عصبة قتلوا بمنعرج الحجون كراماً

میری آنکھ کے پپوٹوں میں نیند کی آمد آمد کو ایک ایسے گروہ کی یاد نے روک دیا ہے جو الحجون کے موڑ پر عزت و توقیر سے قتل ہوئے۔

(۷) پھر یحییٰ بن عبداللہ بن الحسن بن الحسن بن علی نے ابوجعفر کے زمانہ میں مقابلہ کے لیے نکلے۔ یہ دیلم تک پہنچے۔ یہاں لڑائی ہوئی اور مارے گئے۔

(۸) ان کے بعد تاہرت السفلیٰ میں محمد بن جعفر بن یحییٰ بن عبداللہ الحسن نے خروج کیا اور ان دیار میں غلبہ و اقتدار حاصل کر لیا۔ اور اس طرح مغرب ان کے دائرہ اختیار میں داخل ہو گیا۔

(۹) پھر کوفہ میں مامون کے دور میں، محمد بن ابراہیم بن اسمٰعیل بن ابراہیم بن الحسن بن الحسن بن علی نے خروج کیا، اور 'ابوالسرایا' کو بھی دعوت دی۔ مامون اس زمانہ میں خراسان میں تھا۔ اس نے زید بن موسیٰ بن جعفر بن محمد کو ان سے نمٹنے کے لیے بھیجا، یہ بصرے میں اس کے داعی تھے۔ خروج کے چار مہینے بعد ان کا انتقال ہو گیا۔ اسے کوفے میں دفن کیا گیا۔

(۱۰) پھر اس کے بعد ابی السرایا کی معیت میں محمد بن محمد بن زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب نے دعوت مبارزت (مقابلہ) دی۔ اور زہیر بن المسیب اور عبدوس (بن) بن (ابی) خالد کو شکست دی۔ اور جان سے مار ڈالا۔ یہ دیکھ کر ہرثمہ بن اعین ان کی طرف بڑھا اور اس نے انھیں شکست دی اس پر یہ اور ابی السرایا دونوں بھاگ جانے پر مجبور ہوئے اور ابھی خراسان کے راستے ہی میں تھے کہ پکڑے گئے۔ اس نے ان کو الحسن بن سہل کے پاس بھیج دیا۔ اس نے ابوالسرایا کو مار ڈالا، اور اس کے بعد محمد کی موت کا اعلان کیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ انھیں المامون کے پاس مرو میں بھیج دیا گیا تھا اور وہاں یہ اپنی طبعی موت سے مرے۔

(۱۱) یمن میں ابراہیم بن موسیٰ بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن ابی طالب نکلے جو محمد بن ابراہیم بن اسمٰعیل صاحب السرایا کے داعی تھے۔ المامون اس وقت خراسان میں تھا۔ اس نے ایک لشکر ان کے مقابلہ کے لیے بھیجا۔ جس نے ان کو شکست دی۔ یہ یہاں سے سیدھے عراق چلے گئے جہاں المامون نے انھیں پناہ دی۔

(۱۲) المامون کے بغداد آنے سے کے بعد، ابوجعفر ابراہیم بن موسیٰ بن جعفر ابن محمد نے علم بغاوت بلند کیا۔ المامون نے دینار بن عبداللہ کو پروانہ امان دے کر ان کی طرف بھیجا۔ چنانچہ یہ ان کو المامون کے پاس لے آئے۔ یہیں ان کا انتقال ہوا۔

(۱۳) بلاد خراسان میں، المعتصم کے زمانہ میں طالقان کے مقام پر محمد بن القاسم نے خروج کیا۔ ان کا تعلق حسین بن علی کی اولاد سے تھا۔ عبداللہ بن طاہر نے ان کے مقابلہ میں ایک لشکر روانہ کیا۔ یہ اس زمانہ میں خراسان کا گورنر تھا۔ محمد کو شکست ہوئی۔ عبداللہ بن طاہر نے انھیں گرفتار کر کے المعتصم کے ہاں بھیج دیا۔ جس نے انھیں اپنے محل میں قید کر دیا۔ ان کے بارہ میں لوگوں میں اختلاف رائے ہے۔ کچھ تو کہتے ہیں کہ یہ قید سے بھاگ گئے تھے۔ کچھ یہ کہتے ہیں کہ یہیں مر گئے تھے۔ الزیدیہ میں ایک گروہ ان کو زندہ مانتا ہے اور کہتا ہے عنقریب یہ پھر آئیں گے۔

(۱۴) مکہ میں 'محمد بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی' نے خروج کیا۔ انھیں حسن وجمال کی وجہ سے 'دیباجہ' کے لقب سے ملقب کیا جاتا تھا۔ یہ دراصل محمد بن ابراہیم بن اسمٰعیل بن ابراہیم کے داعی تھے۔ لیکن جب ان کا انتقال ہو گیا تو انھوں نے دعوت کا رخ اپنی طرف پھیر دیا۔ المامون نے سنا تو ان سے نمٹنے کے لیے عیسٰی الجلودی کو بھیج دیا۔ یہ انھیں گرفتار کر کے بغداد میں المامون کے پاس کھینچ لائے۔ پھر انھوں نے انھیں اپنی نگرانی میں رکھا۔ جرجان میں ان کا انتقال ہو گیا۔

(۱۵) مدینہ میں 'الافطس' نے خروج کیا۔ یہ محمد بن ابراہیم بن اسمٰعیل کے داعی تھے۔ لیکن ان کی موت کے بعد خود دعویدار بن بیٹھے۔

(۱۶) المعتصم کے زمانہ میں علی بن محمد بن عیسٰی بن زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب نے خروج اختیار کیا۔ ان کو بنو مرہ بن عامر نے موت کے گھاٹ اتار دیا۔

(۱۷) پھر ۲۵۰ھ میں حسن بن زید بن الحسن بن علی بن ابی طالب نے طبرستان میں خروج کیا۔ اس زمانہ میں طبرستان کا حاکم سلیمان بن عبداللہ بن طاہر تھا۔ اس

نے بہت سی معرکہ آرائیوں کے بعد ان پر قابو پا لیا اور جرجان فتح کر لیا۔ ان کے بعد ان کے بھائی محمد بن زید نے علم بغاوت سنبھالا۔ لیکن یہ بھی محمد بن ہارون کے ہاتھوں اچھی خاصی لڑائی کے بعد مارے گئے۔

(۱۸) قزوین میں 'الکوکبی' نے خروج کیا۔ ان کا تعلق 'الاوقط' کی اولاد سے تھا۔ نام 'حسین بن احمد بن اسمٰعیل' ہے، جو "حسین بن علی" کے خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ یہ قزوین پر قابض ہو گئے تھے۔ ان کو بعض ترکی سپاہیوں نے شکست دی۔

(۱۹) المستعین کے زمانہ میں 'ابوالحسین یحییٰ بن عمر (بن یحییٰ) ابن الحسین بن زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب نے کوفہ میں علم بغاوت بلند کیا۔ اس سے نمٹنے کے لیے محمد بن عبداللہ بن طاہر کے حکم سے حسین بن اسمٰعیل کو بھیجا گیا۔ چنانچہ اس نے اسے مار ڈالا۔

(۲۰) المستعین ہی کے زمانہ میں الحمزی (الحسین) بن محمد بن حمزہ بن عبداللہ نے خروج کیا، لیکن جلدی ہی پکڑا گیا۔ اور قید کر دیا گیا، تاآنکہ المعتمد نے اس کو رہائی دلائی۔

(۲۱) مدینۃ الرسول کے نواح میں ۲۵۰ھ کے قریب اسمٰعیل بن یوسف بن ابراہیم نے جس کا نسبی تعلق الحسن بن علی کے خانوادہ سے ہے خروج اختیار کیا اور مدینہ پر قابض بھی ہو گیا مگر ۲۵۲ھ میں ابھی ربیع الاول کی آدھی راتیں گذری تھیں کہ اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد اس کے بھائی محمد بن یوسف نے اس کی جگہ لی۔ اس نے اہل مدینہ کو کھانے پینے کی چیزوں سے محروم کر دیا۔ اس کے ظلم و ستم کا یہ عالم جاری تھا کہ ابوالساج مکہ اور مدینہ کی طرف بڑھا۔ اس نے اس کے بہت سے ساتھیوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ محمد بن یوسف نے یہ دیکھا تو بھاگ کھڑا ہوا۔ اور راستے ہی میں کہیں مر گیا۔

(۲۳) بنو امیہ کے آخری دور میں "عبداللہ بن معاویہ بن عبداللہ ابن جعفر بن ابی طالب نے کوفہ میں بغاوت کی۔ عبداللہ بن عمر نے اس سے جنگ کی اور شکست دی۔ یہاں سے یہ فارس گیا اور فارس و اصفہان پر اقتدار حاصل کر لینے میں کامیاب ہوگیا۔ پھر یہیں فارس میں اس کا انتقال ہوا۔

(۲۴) صاحب البصرہ نے بھی خروج اختیار کیا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ یہ "علی بن محمد بن علی، ابن عیسیٰ بن زید بن علی بن الحسین بن ابی طالب ہے۔ میں نے یہ بھی سنا ہے کہ اس کا دعویٰ "علی بن محمد بن احمد بن عیسیٰ بن زید بن علی بن الحسین بن علی بن طالب ہونے کا تھا۔ اس کے مددگار (زیادہ تر) حبشی تھے۔ ۲۵۵ھ میں یہ بصرہ پر قابض ہوگیا، اور ۲۷۰ھ میں ابو احمد الموفق باللہ بن المتوکل علی اللہ کے ہاتھوں مارا گیا۔

(۲۴) ارض شام میں "المقتول علی اللہ" نے خروج کیا۔ اس کو المکتفی باللہ نے بہت سی سرکہ آرائیوں کے بعد پکڑ لیا۔

روافض کے بارے میں گفتگو ختم ہوئی واللہ الی التوفیق۔

اس کے بعد خوارج سے متعلق کلام ہوگا۔

خوارج کے عقائد[۴۹]

خوارج کا علی بن ابی طالب (رضوان اللہ علیہ) کے کفر پر اجماع ہے اس لیے کہ انھوں نے غیر اللہ کو حکم تسلیم کیا۔ لیکن اس معاملہ میں اختلاف رائے ہے کہ ان کا کفر شرک ہے یا نہیں۔

ان کا اس مسئلہ میں بھی اتفاق رائے ہے کہ ہر کبیرہ گناہ کفر ہے۔ سوا نجدات کے کہ یہ لوگ اس کے قائل نہیں۔

یہ اس بات پر بھی نجدات یا اصحاب نجدہ[۵۰] کے سوا سب متفق ہیں کہ مرتکب کبیرہ کو دائمی عذاب سے دوچار ہوگا۔[۵۱]

ان میں کا پہلا شخص جس نے اختلاف پیدا کیا " نافع بن الازرق الحنفی " ہے۔ اس کے اختلاف کی نوعیت یہ تھی کہ اس نے قاعدین[۵۲] سے اظہار برأت کیا۔ اور اس شخص کو مستوجب سزا گردانا جس نے مقابلہ کی نیت سے اس کے لشکر کا قصد کیا۔ نیز جو ہجرت کر کے اس کے پاس نہ آیا اس نے تکفیر کی۔ کہا جاتا ہے کہ اول اول یہ بات کہنے والا 'عبد ربہ الکبیر' ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس مبتدعانہ قول کو رواج دینے والا 'عبداللہ بن الوضین' ہے۔ کہتے ہیں نافع نے ابتدا میں اس کی مخالفت کی، اور اس سے اظہار برأت کیا۔ لیکن جب عبداللہ بن الوضین مرگیا تو نافع نے یہی رائے اختیار کر لی، اور سمجھا کہ حق اسی کی طرف تھا۔ اس نے جب اس کی مخالفت کی تو اس مخالفت کو کفر نہیں سمجھا۔ اور نہ ان لوگوں کو کافر کہا

جنھوں نے عبداللہ کی موت سے پہلے، عبداللہ کی مخالفت کی تھی، لیکن اس کے بعد جن لوگوں نے مخالفت کی ان کو کافر ٹھہرایا۔

ازارقہ اپنے اُن اسلاف خارجیوں سے اظہار برأت نہیں کرتے جنھوں نے کہ قاعدین سے دوستی اور ولاء کو جائز رکھا حالانکہ یہ حق کی حمایت میں نہیں نکلے اور نہ اپنے اسلاف خارجیوں سے اس بنا پر اظہار برأت کرتے ہیں کہ انھوں نے ان کو کافر نہیں کہا۔ اور ان لوگوں کو عقوبت کا مستوجب نہیں گردانا جو ان سے کٹ کر مخالفین سے جا ملے۔ ان کا عذر اس سلسلہ میں یہ تھا کہ یہ حقیقت ہم پر تو کھلی ہے مگر ہمارے اسلاف پر نہیں کھلی۔

ازارقہ کہتے ہیں کہ ہر ہر کبیرہ گناہ کفر ہے۔ اور یہ دار، دارالکفر ہے۔ اس دار سے ان کی مراد مخالفین کا دار (حلقۂ اختیار) ہے۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے، ہر ہر معصیت کبیرہ کا مرتکب ہمیشہ ہمیشہ آگ میں رہے گا۔ حضرت علیؓ کی یہ لوگ مسئلہ تحکیم میں تکفیر کرتے ہیں۔ اسی طرح ابوموسیٰ اشعری، اور عمرو بن العاص کو کافر سمجھتے ہیں (کیونکہ یہ دونوں حکم بنے تھے) اور مخالفین کے بچوں کو مار ڈالنے میں بھی کوئی مضائقہ خیال نہیں کرتے۔

ازارقہ نے زمام قیادت "قطری بن الفجاءۃ"[۲۲] کے ہاتھ میں دے رکھی تھی۔ لیکن یہ جب لڑائی کے سلسلہ میں باہر جاتا تو بنی تمیم کے ایک صاحب کو اپنا نائب مقرر کر جاتا۔ اس کے مزاج میں قدرے سختی تھی جس سے ازارقہ نالاں تھے۔ انھوں نے اس کی شکایت کی تو قطری نے وعدہ کیا کہ آیندہ میں اس کو اپنا نائب نہیں بناؤں گا۔ پھر قطری کو ایک لڑائی کے سلسلہ میں باہر جانا پڑا۔ اس کی غیر حاضری میں اسی شخص نے فجر کی نماز پڑھائی۔ اس پر انھوں نے قطری سے گلہ کیا اور کہا، کیا تم نے اس کو نائب نہ مقرر کرنے کا وعدہ نہیں کیا تھا۔ یہی نہیں۔ اس پر انھوں نے اس کو برا بھلا بھی کہا۔

بُرا بھلا کہنے والے "عمرو القنا"، "عبیدہ بن ہلال"، "عبد ربہ الصغیر"، اور "عبد ربہ الکبیر" تھے۔ قطری نے کہا۔ کیا تم ایسے کافروں کی مشیت سے آئے ہو کہ جن کا خون حلال ہو۔

اس کے جواب میں صالح بن مخراق کھڑا ہوا۔ اس نے قرآن پڑھنا شروع کیا اور ان تمام مقامات کی تلاوت کی اور سجدہ کیا، جہاں جہاں سجدہ کرنا واجب ہے۔ اور پھر کہا۔ کیا ہم تمھیں کافر نظر آتے ہیں؟ تمھیں اپنے قول سے تائب ہونا چاہیے۔

اس کے جواب میں اس نے کہا۔ میں نے تو یہ بات تمھیں محض بھلانے کی غرض سے کہی تھی۔

لیکن یہ لوگ نہ مانے بلکہ اصرار کیا کہ تمھیں توبہ کرنا چاہیے اور اس بنا پر انھوں نے قطری سے زمام قیادت چھین لی۔ اس نے اس کے بعد طبرستان کا رخ کیا۔ اور اس پر قابض ہوگیا۔

نافع نے جو اختلاف پیدا کیا اس کا سبب یہ تھا کہ یمن کی ایک عرب عورت نے جو خوارج کی ہم عقیدہ تھی، موالی میں سے ایک ایسے شخص سے شادی کر لی جو اس کا ہم خیال تھا۔ اس پر اس کے خاندان کے لوگوں نے ملامت کی اور کہا کہ تم نے اس شخص سے شادی کر کے ہمیں ذلیل کیا ہے۔ اس عورت نے اس الزام کو ماننے سے انکار کر دیا۔ لیکن جب اس کا خاوند آیا تو اس نے اس سے کہہ دیا کہ میرے گھر کے لوگوں کو میرے نکاح کا علم ہوگیا ہے اور وہ مجھے اس پر شرمندہ کر رہے ہیں۔ مجھے ڈر ہے کہ میرے گھر کے لوگ مجھے اپنے عزیزوں میں سے کسی ایک سے شادی کرنے پر مجبور کریں گے۔ لہٰذا تمھیں میری تین باتوں میں سے ایک کو اختیار کرنا ہوگا۔ یا تو ہجرت کر کے نافع کے لشکر میں شریک ہو جاؤ۔ تاکہ تو مسلمانوں کے مرکز و امن میں رہے۔ یا مجھے جہاں کہیں تو چاہے چھپا دے

اور یا پھر میرا پیچھا چھوڑ دے۔
اس شخص نے اس تیسری تجویز کو مان لیا اور اس کو قید نکاح سے آزاد کر دیا۔
اس کے بعد اس عورت کے خاندان کے لوگوں نے مجبور کر کے اس کے ابن عم سے اس کو بیاہ دیا۔ جو اس کا ہم عقیدہ نہیں تھا۔ جن لوگوں نے یہ بات دیکھی تھی انھوں نے نافع بن الازرق کو لکھ کر اس صورت حالات سے مطلع کیا اور مسئلہ پوچھا کہ آیا غیر عقیدہ کے شخص سے نکاح کر لینا درست ہے جب کہ اس نے دارالکفر سے ہجرت نہیں کی۔ ان میں سے ایک آدمی نے کہا کہ عورت اور مرد دونوں کے لیے جائز نہیں تھا کہ ہجرت سے پہلے یہ آپس میں نکاح کرتے کیونکہ انھیں چاہیے تھا کہ سب سے پہلے یہ ہجرت کر کے ہم سے آملتے۔ اس لیے کہ آج ہماری حیثیت وہی ہے جو مہاجرین مدینہ کی تھی۔ اس بنا پر کسی مسلمان کا ہم سے الگ تھلگ اور پیچھے رہنا اسی طرح ناجائز ہے جس طرح کہ مہاجرین مدینہ سے پیچھے رہنا ناجائز تھا۔
سوا چند لوگوں کے نافع بن الازرق اور اس کے اہل لشکر نے اس رائے سے اتفاق کیا۔
نافع کے پیرو کاروں نے اہل تقیہ سے اظہار برأت کیا اور کئی بدعات جاری کیں۔ من جملہ ان بدعات کے ایک رجم (سنگ ساری) کو حرام قرار دینا ہے۔ اسی انداز کا ان کا یہ قول ہے کہ ہم خدا کو گواہ ٹھہرا کر کہتے ہیں کہ جس نے دارالہجرۃ میں اسلام کا اظہار کیا اس پر اللہ تعالیٰ راضی ہوا۔ انھوں نے مخالفین کی امانت میں خیانت کی اس بنا پر اجازت دی کہ یہ مشرک ہیں۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔
اسی طرح انھوں نے شادی شدہ مسلمانوں کے بارہ میں قذف (تہمت زنا لگانا) کے مرتکب پر حد قائم کرنے سے انکار کیا۔ ہاں شادی شدہ عورتوں

کے بارہ میں البتہ قذف کو لائق حد ٹھہرایا۔ ان کا یہ بھی قول ہے کہ جس کسی نے بھی اس وقت سے لے کر جب سے اللہ تعالیٰ نے قتال کا حکم دیا تھا، اس وقت تک قتال سے ہاتھ روکا، اس نے کفر کا ارتکاب کیا۔

ازارقہ کا عقیدہ ہے کہ مشرکوں کے بچے بھی جہنم میں جائیں گے اور ان کا حکم بھی وہی ہے جو ان کے آباء کا ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کے بچوں کا بھی وہی معاملہ ہے جو ان کے آباء کا ہے۔

ازارقہ کی یہ بھی رائے ہے جو شخص دارالکفر میں اقامت اختیار کرتا ہے وہ کافر ہے۔ اس کے لیے ہجرت کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں۔

اور یہاں سے تجدید عقیدہ کا آغاز ہوتا ہے۔

پھر نجدہ بن طاہر الحنفی یمامہ سے ایک جماعت کی معیت میں نکلا اور ازارقہ کے پاس آیا۔ یہ ان سے ملنا چاہتا تھا۔ نافع کے لشکر میں سے ایک گروہ نے اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا، اور اس کو اور اس کے ساتھیوں کو بتایا کہ نافع نے کن کن بدعات کو فروغ دیا ہے۔ اور یہ کہ یہ ان بدعات سے بیزار ہیں، اور اس وجہ سے اس سے الگ ہو گئے ہیں۔ انھوں نے نجدہ کو اپنے ہاں ٹھہرنے کی دعوت دی۔ اور اس کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ نجدہ ان کے ہاں ایک عرصہ تک مقیم رہا۔ پھر اس نے "اہل قطیف" کی طرف ایک فوجی دستہ روانہ کیا، اور اپنے بیٹے کو ان کا سربراہ ٹھہرایا۔ اس نے بہت سے لوگوں کو قتل کیا، عورتوں کو اسیر بنایا اور مال و دولت کو غنیمت جان کر لوٹا اور سمیٹا۔ ابن نجدہ اور اس کے ساتھیوں نے ان قیدی عورتوں پر قبضہ جمایا اور ان عورتوں کی قیمت کا اپنے حصہ غنیمت کے اعتبار سے اندازہ لگایا۔ اور کہا کہ اگر تو ان کی قیمت اتنی ہی نکلی جتنی غنیمت کے ہم مستحق ہیں جب تو ٹھیک ہے ورنہ زیادت ہم ادا کر دیں گے۔ اس طرح انھوں نے تقسیم سے

پہلے ہی ان سے نکاح کر لیا اور مال غنیمت میں سے باقاعدہ تقسیم ہونے اور بٹنے سے پیشتر کھا پی لیا۔ پھر یہ نجدہ کے ہاں آئے اور اس کو صورت حالی سے آگاہ کیا۔ نجدہ نے کہا، جو کچھ تم نے کیا ہے یہ تمھارے لیے مناسب نہ تھا۔

انھوں نے جواب میں کہا، ہم نہیں جانتے تھے کہ یہ ناجائز ہے۔ نجدہ نے ان کی ناواقفیت کی بنا پر ان کو معذور قرار دیا۔ اس پر اس کے ساتھیوں نے اس کی متابعت کی اور جہالت و ناواقفیت کو شرعی عذر تسلیم کر لیا۔ انھوں نے کہا دین دو باتوں سے تعبیر ہے۔ ان میں ایک تو اللہ کی معرفت اس کے رسل اور انبیاء علیہم السلام کو پہچاننا ہے۔ اور مسلمانوں کے خون اور مال ہتھیا لینے کو حرام سمجھنا ہے۔ اور ان ساری چیزوں پر ایمان رکھنا ہے جو اللہ کی طرف سے ہیں۔ اس حد تک ماننا تو واجب ہے۔ اس کے علاوہ جو دوسرے مسائل ہیں ان کے بارہ میں لوگوں کو بربنائے جہالت و ناواقفیت معذور سمجھنا چاہیے۔ ہاں اگر حلال کی تمام تفصیلات بیان کر دی جائیں اور حجت قائم ہو جائے تو پھر جہالت و ناواقفیت کا یہ عذر قابل سماعت نہ ہو گا۔

اور اگر کوئی شخص بربنائے اجتہاد ایسی شے کو حلال قرار دیتا ہے جو ہو سکتا ہے کہ حرام ہو۔ تو اس کو بھی جیسا کہ فقہا اہل اجتہاد کے بارہ میں کہتے ہیں معذور سمجھنا چاہیے۔

ان کا کہنا ہے کہ جو لوگ مجتہد مخطی فی الاحکام (یعنی جو مجتہد فیصلہ میں لغزش کا شکار ہو جائے)، کو حجت قائم ہونے سے پہلے عذاب کا مستحق گردانتے ہیں وہ کافر ہیں۔

ان کا یہ بھی قول ہے کہ جو شخص ان کی طرف ہجرت کر کے آ ملنے میں جھجک اور بار محسوس کرتا ہے وہ منافق ہے۔

کہا جاتا ہے کہ یہ ان لوگوں کے خون کو مباح سمجھتے ہیں اور ان کے اموال کو لوٹ لینا جائز قرار دیتے ہیں جو " دار التقیہ " میں مقیم رہیں۔ نیز ان لوگوں سے اظہار برأت کرتے ہیں جو اس کی تحریم کے قائل ہیں، اور ان سے تودّد و ولاء کا معاملہ روا رکھتے ہیں۔ جو ان کی رائے سے اتفاق رکھتے ہوں۔ اگرچہ وہ حدود و جنایات کے مستحق ہوں۔

ان کا کہنا ہے کہ ہم ٹھیک نہیں جانتے۔ ممکن ہے اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو ان کے گناہوں کی وجہ سے عذاب میں مبتلا کرے اور اگر ایسا کرے گا تو عذاب کی یہ نوعیت آگ کے عذاب سے مختلف ہوگی اور یہ عذاب گناہوں کے مطابق ہو گا۔ اللہ تعالیٰ انھیں ہمیشہ اس عذاب میں نہیں رکھے گا، بلکہ پھر (عذاب سے رستگاری عطا کر کے) جنت میں داخل کر دے گا۔

اور ان کا کہنا ہے جس شخص نے سرسری نظر سے کسی عورت کو دیکھا، یا معمولی جھوٹ بولا اور اس پر اصرار کیا تو وہ مشرک ہے۔ لیکن جس نے زنا کیا، چوری کا مرتکب ہوا، اور شراب بھی پی، لیکن اصرار نہیں کیا وہ مسلمان ہے۔

کہا جاتا ہے کہ نجدہ کے پیروکاروں نے اس پر اس معاملہ میں غصہ کا اظہار کیا کہ بنی وائل کے ایک شخص نے اس سے ایک ایسے شخص کو قتل کر دینے کو کہا جو بجبر و اکراہ اس کے حلقہ میں داخل ہو گیا تھا لیکن نجدہ نے اسے ڈانٹ دیا۔

نجدہ کو عطیہ نے بھی ہدف غضب ٹھہرایا۔ اس لیے کہ نجدہ نے اسے خشکی تری دونوں میدانوں میں جہاد کا امیر بنا کر بھیجا۔ لیکن اسے افضل نہ ٹھہرایا۔ اور جس کو صرف خشکی کا امیر بنا کر بھیجا تھا اس کو اس سے افضل قرار دیا۔

اس کے ماننے والوں نے اس بات پر بھی اعتراض کیا کہ اس نے

حد خمر کو ساقط قرار دیا۔ فیئ تقسیم کی اور مالک بن مسمع اور اس کے ساتھیوں میں بانٹ دی۔ سفارش کی بنا پر احکام نافذ کیے، اور عبد الملک بن مروان سے خفیہ خط و کتابت کی جس پر عبد الملک نے اپنی خوشنودی کا پروانہ عطا کیا۔ نیز جناب عثمان کی صاحب زادی کو خریدا۔ ان بدعات پر اس کے ماننے والوں نے اس سے توبہ کا مطالبہ کیا۔ جس کو اس نے مان لیا۔

اس کے بعد ایک گروہ کے اس مطالبہ پر ندامت ہوئی۔ اس نے کہا ہم نے تم سے توبہ کا مطالبہ کر کے غلطی کی ہے۔ اس لیے کہ تم امام ہو۔ ہاں ہم البتہ اس فعل سے تائب ہوتے ہیں۔ بنا بریں اگر تم اس سابق توبہ سے تائب ہو جاؤ، اور تمھارے وہ پیروکار بھی تائب ہو جائیں جنھوں نے تم سے توبہ کا مطالبہ کیا تھا، جب تو ٹھیک ہے۔ ورنہ ہم تمھیں چھوڑ دیں گے۔ اس پر یہ لوگوں کے سامنے آیا، اور اپنی اس توبہ سے رجوع کیا۔ اس حرکت پر اس کے ماننے والوں میں پھر اختلاف رائے ابھرا۔ چنانچہ ایک گروہ نے اس بنا پر اس کی تکفیر کی کہ اس نے مطالبہ توبہ کو تسلیم کر کے گویا امامت سے دست بردار ہونے کا اعلان کر دیا۔

نجدہ پر لوگوں کا یہ اعتراض بھی تھا کہ اس نے مال و دولت کو اغنیاء پر پھیلایا ہے۔ مگر ان میں کے صاحب احتیاج شخصوں کو محروم رکھا ہے۔ ابو فدیک اور اس کے ساتھیوں نے اسی بنیاد پر اس سے اظہار برأت کیا۔ بلکہ ابو فدیک نے اس پر حملہ کر کے مار ڈالا۔ اب ان کے حلقوں میں اس کو امیر مان لیا گیا۔ نجدہ کے پیروکاروں نے ابی فدیک کی اس حرکت کو ناپسند کیا۔ نجدہ سے ولا (دوستی) کا اظہار کیا، اور اس سے بیزار ہوئے۔

ابو فدیک نے عطیہ بن الاسود کو لکھا جو نجدہ کا تجویز (؟) میں عامل تھا کہ اس نے بچشم خود نجدہ کی گمراہی کو دیکھا، اور اس بنا پر اس کو قتل کر ڈالا۔ اور یہ کہ یہ (یعنی ابو فدیک)، خلافت و امامت کا اس سے

زیادہ استحقاق رکھتا ہے۔

عطیہ نے اس کے جواب میں لکھا کہ تم اور تمھارے ماننے والے اس کی بیعت کریں۔ اس نے یہ بات نہ مانی۔ اس طرح دونوں میں ہر ایک نے دوسرے سے اظہار برأت کیا۔ دارالاسلام بہرحال ابی فدیک کے قبضہ میں رہا۔ لہذا سب نے اس کی اطاعت کا دم بھرا۔ سوا ان لوگوں کے کہ جنھوں نے نجدہ سے ولا کا عہد کر رکھا تھا۔ یوں یہ تین فرقوں میں تقسیم ہو گئے۔ "النجدیہ"، "العطویہ"، اور "الفدیکیہ"۔

"عطیہ بن الاسود الحنفی" اور اس کے پیرو کاروں نے جنھیں "العطویہ" کے نام سے پکارا جاتا ہے، کوئی نئی بات نہیں کی۔ سوا اس کے کہ عطیہ کے متبدعانہ اقوال کو برا سمجھا، اور اس سے علیحدہ ہو گیا۔ اسی طرح جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اس نے نجدہ کی حرکات پر بھی ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ اور اس کو چھوڑ کر سجستان چلا گیا۔

"العطویہ" ہی ہیں "عبدالکریم بن عجرد" کے ماننے والوں کا شمار ہوتا ہے انھیں "العجاردہ" کہا جاتا ہے۔ یہ پندرہ فرقوں میں منقسم ہیں،

(۱) ان میں کا پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ بچوں کو جب وہ بالغ ہو جائیں باقاعدہ دعوت دینا فرض ہے۔ اور بلوغت سے پہلے ان سے اس وقت اظہار برأت فرض ہے جب تک کہ انھیں اسلام کی دعوت نہ دی جائے اور وہ خود اس کی تعریف نہ کرنے لگے۔

(۲) العجاردہ میں دوسرا فرقہ میمونیہ ہے۔

یہ مسئلہ قدر (تقدیر) میں معتزلہ کا ہم نوا ہے۔ یہ گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے اعمال کی انجام وہی بندوں کے سپرد کر رکھی ہے۔

اور انھیں جملہ تکلیفات (احکام) میں استطاعت سے نواز رکھا ہے۔ لہذا انھیں کفر و ایمان کے بارہ میں اختیار حاصل ہے۔ اور یہ کہ بندوں کے اعمال میں اللہ کی مشیت حائل ہونے والی نہیں۔ نیز بندوں کے اعمال اللہ کے پیدا کردہ نہیں۔ العجرویہ نے ان عقائد کی بنا پر ان سے اظہار برأت کیا، اور انھیں میمونیہ کے لقب سے ملقب کیا۔

(۳) تیسرا فرقہ العجاردہ کا "الخلفیہ" ہے۔ یہ "خلف" نامی ایک شخص کے پیرو کاروں سے تعبیر ہے۔ قدر کے مسئلہ میں یہ "المیمونیہ" سے علیحدہ ہو گئے۔ انھوں نے اثبات قدر کا دعویٰ کیا۔

(۴) ان میں کا چوتھا فرقہ 'الحمزیہ' کہلاتا ہے۔ یہ "حمزہ" نامی ایک شخص کے پیرو کاروں کی طرف منسوب ہے۔

انھوں نے مسئلہ قدر میں المیمونیہ کی تائید کی۔ یہ پادشاہ کے خلاف اور اس کے خلاف جو اس کے احکام کو بخوشی مان لے خصوصیت سے قتال (؟) کو ضروری سمجھتے ہیں۔ وہاں جو ان کو نہ مانے، اس کو قتل کرنا جائز نہیں سمجھتے۔ سوا اس صورت کے کہ ان کے خلاف پادشاہ کی مدد کرے۔ یا ان کے دین میں طعن سے کام لے۔ یا بادشاہ کا مددگار بن جائے۔ یا اس کی ہمارے خلاف رہنمائی کرے۔

زرقان سے مروی ہے کہ العجاردۃ میں 'الحمزیہ' اہل قبلہ کے قتل کو جائز نہیں قرار دیتے۔ نہ یہ جائز قرار دیتے ہیں کہ چوری چھپے کسی کا مال چھین لیا جائے۔ بجز اس کے کہ یہ لڑائی چھیڑ دے (؟)

(۵) العجاردہ کا پانچواں فرقہ "الشعیبیہ" ہے۔ یہ اصحاب شعیب پر مشتمل ہے۔ شعیب نے میمون سے اور اس کے قول سے اظہار برأت کیا۔ اس کا کہنا تھا کہ کوئی شخص بھی عمل کی استطاعت نہیں رکھتا الا یہ کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت بھی ہو۔ اور انسان کے اعمال اللہ کے

پیدا کردہ ہیں۔

الشعیبیہ اور المیمونیہ میں اس نزاع کا سبب یہ ہے کہ میمون کی کچھ رقم شعیب کے ذمہ واجب الادا تھی۔ اس نے اس کی واپسی کا مطالبہ کیا۔ شعیب نے جواب میں کہا، اگر اللہ نے چاہا تو میں یہ رقم تمھیں ضرور دوں گا۔

میمون نے کہا، اللہ یہی چاہتا ہے کہ تم یہ رقم اسی وقت ادا کرو۔ شعیب نے جواب میں پھر کہا۔ اگر اللہ چاہتا تو میرے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ میں تمھیں یہ رقم دے دیتا۔

میمون نے کہا اللہ وہی چاہتا ہے جس کا اس نے حکم دیا ہے۔ اور جس کا اس نے حکم نہیں دیا وہ اس کی مشیت میں بھی داخل نہیں۔ اس سوال و جواب میں کچھ لوگوں نے میمون کی اطاعت کی اور کچھ لوگوں نے شعیب کے موقف کو صحیح جانا۔ رفع نزاع کے لیے یہ عبدالکریم بن عجرد کی طرف رجوع ہوئے۔ اور میمون و شعیب دونوں کا موقف اسے لکھ بھیجا۔ یہ اس زمانے میں خالد بن عبداللہ البجلی کی قید میں تھا۔ عبدالکریم نے جواب میں جو تحریر بھیجی وہ یہ تھی،

انا نقول ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن ولا نلحق بالله سواء	ہم یہ کہتے ہیں کہ جو اللہ نے چاہا وہ ہو کر رہا اور جو اس نے نہیں چاہا وہ نہیں ہوا۔ اور اللہ کے کاموں میں ہم کسی کو برابر کا شریک نہیں سمجھتے۔

اس پر میمون نے دعوے کیا کہ جب اس نے ولا نلحق باللہ سواء (ہم کسی کو اللہ کے کاموں میں شریک نہیں سمجھتے) کہا ہے تو اس نے میری ہمنوائی کی ہے۔ شعیب نے کہا نہیں "ما شاء اللہ کان وما لم یشاء لم یکن (جو اللہ نے چاہا وہ ہو کر رہا اور جو اس نے نہیں چاہا وہ نہیں ہوا) کی تصریح میرے حق میں ہے۔

اس طرح سب نے عبدالکریم سے اظہار ولا کیا۔ لیکن آپس میں دونوں نے ایک دوسرے سے اظہار برأت کیا۔

بعض کا کہنا ہے کہ عبدالکریم بن عجرد اور میمون جس کی طرف المیمونیہ کا انتساب ہے یہ ایک ایسے آدمی سے تعبیر ہے جو اہل بلخ سے تعلق رکھنے والا ہے۔

ایک جماعت کا یہ کہنا ہے کہ عبدالکریم کا تعلق "ابی بہیس" کے ماننے والوں سے تھا۔ اس نے اس کی مخالفت کی اور لونڈی کی بیع کے مسئلہ میں علیحدگی اختیار کر لی۔

الکرابسی نے اپنی بعض کتابوں میں العجاردہ اور "المیمونیہ" کے بارہ میں ذکر کیا ہے کہ یہ اپنی پوتی اور دوہتی اور بھائی کی پوتی اور دوہتی سے نکاح کرنا جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ نے صرف لڑکیوں، اور بھانجیوں، اور بھتیجیوں ہی کو حرام ٹھہرایا ہے۔

ہم سے ان کے بارہ میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ لوگ سورۂ یوسف کو قرآن کا جز نہیں مانتے مگر ہم اس الزام کی تحقیق نہیں کر پائے۔

(۶) العجاردہ کا چھٹا فرقہ "الخازمیہ" ہے۔

یہ جس مسئلہ میں متفرد ہیں وہ اثبات قدر ہے۔ اور یہ عقیدہ ہے کہ ولاء و عداوت اللہ تعالیٰ کی دو ذاتی صفات ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ اپنے بندوں سے ان اعمال کے باوجود کہ جن پر یہ بتقاضائے تقدیر عمل پیرا ہونے والے ہیں ولاء کے رشتوں کو قائم رکھتا ہے۔ اگرچہ ان میں اپنے احوال کے اعتبار سے مومن ہی ہوں۔

(۷) العجاردہ کا ساتواں فرقہ جسے "الخازمیہ" کا دوسرا فرقہ کہنا چاہیے "المعلومیہ" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

یہ جن باتوں میں دوسروں سے الگ تھلگ ہے وہ یہ ہیں۔ ان کا کہنا

کہ جو اللہ تعالیٰ کی تمام صفات سے واقف نہیں ہے، وہ اس کے معاملہ میں جاہل ہے، اور یہ کہ بندوں کے افعال مخلوق نہیں ہیں۔ اور استطاعت بندوں میں عین فعل کے وقت ابھرتی ہے۔ اور فعل مشیت ایزدی کے تابع ہے۔

(۸) العجاردہ کا آٹھواں فرقہ "المجہولیہ" کہلاتا ہے۔ یہ "الخازمیہ" کا تیسرا فرقہ ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ جس شخص نے اللہ تعالیٰ کی بعض صفات کو جان لیا، وہ اس کے بارہ میں جاہل نہیں رہا ہے۔ یہ لوگ قدر کے قائل ہیں۔

(۹) العجاردہ کا نواں فرقہ "الصلتیہ" ہے۔ یہ "عثمان بن ابی الصلت" کے پیروکاروں سے تعبیر ہے۔

انھوں نے جس بات میں دوسروں سے الگ تھلگ مسلک اختیار کیا وہ یہ ہے کہ جب کسی شخص نے ہماری دعوت کو مان لیا اور مسلمان ہوگیا تو ہمارے اس سے ولاء کے رشتے قائم ہوگئے۔ لیکن اس کے چھوٹے بچوں سے ہم برأت ہی کا اظہار کریں گے تاآنکہ یہ عمر رشد (بلوغ) کو پہنچیں۔ اور انھیں اسلام کی دعوت دی جائے اور یہ قبول کرلیں۔

(۱۰) العجاردہ کا دسواں فرقہ "الثعالبہ" کہلاتا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ چھوٹے بچے چاہے کافروں کے ہوں، چاہے مسلمانوں کے، ان کے لیے نہ ولاء ہے اور نہ عداوت جب تک کہ یہ بالغ نہ ہوجائیں۔ اس صورت میں انھیں اسلام کی دعوت دی جائے گی۔ اس کے بعد اس کا ماننا یا نہ ماننا ان کے اختیار میں ہے۔

ثعلبہ ابتدا میں "عبدالکریم" ہی کا ہم نوا تھا، لیکن "اطفال" نے ان دونوں میں اختلاف پیدا کردیا۔

(۱۱) العجاردہ کا گیارھواں فرقہ جسے ثعالبہ کا پہلا فرقہ کہنا چاہیے "الاخنسیہ"

کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

یہ لوگ ان تمام اشخاص کے بارہ میں توقف سے کام لیتے ہیں جو دارالتقیہ میں مسلمان اور اہل قبلہ کی حیثیت سے رہ رہے ہوں ہاں اگر کسی شخص کا مومن ہونا معلوم ہوجائے تو اس بنا پر اس سے ولاء و محبت کے تعلقات استوار کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر کسی شخص کا کافر ہونا معلوم ہوجائے تو اس وجہ سے اس سے اظہار برأت کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک دھوکے سے کسی شخص کو مار ڈالنا یا چوری چھپے قتل کر دینا حرام ہے۔

اسی طرح یہ اہل قبلہ میں سے کسی باغی یا فسادی کو بغیر دعوت اصلاح دیے قتل کر دینا ناجائز سمجھتے ہیں۔ ہاں اگر کسی شخص کے بارہ میں انھیں ذاتی علم ہو کہ وہ مومن نہیں ہے تو یہ دوسری بات ہے، اس سے قتال جائز ہے۔

"الثعلبیہ" نے ان سے اظہار برأت کیا۔ انھیں "الاخنسیہ" اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس مسلک کی طرف دعوت دینے والے کا نام الاخنس تھا۔

(۱۲) الجارد ، کا بارھواں فرقہ جو "الثعالبہ" کا دوسرا فرقہ ہے "المعبدیہ" کہلاتا ہے۔

انھوں نے جس مسئلہ میں تفرد (دوسروں سے الگ تھلگ مسلک) اختیار کیا وہ یہ ہے کہ اگر ان کے غلاموں میں سے کوئی مالدار ہو جائے تو اس سے زکوٰۃ وصول کرنا چاہیے۔ اور مفلس و نادار ہو جائے تو اس کو زکوٰۃ میں سے کچھ نہ کچھ دینا چاہیے۔

پھر انھوں نے محسوس کیا کہ ان کی رائے غلط ہے۔ مگر جس شخص نے اس پر عمل کیا اس سے انھوں نے اظہار برأت نہیں کیا۔ اس پر معبد نامی ایک شخص نے ان سے کہا کہ اگر تم اس سے اظہار برأت نہیں کرتے تو نہ سہی ہم ان کو معاف کرنے والے نہیں۔ "الثعالبہ" نے اس بنا پر اس سے اور اس کے ہم نواؤں سے برأت کیا۔

(۱۳) العجاردہ کا تیرھواں فرقہ جو 'الثعالبہ' کا تیسرا فرقہ ہے "الشیبانیہ" کہلاتا ہے۔ یہ 'شیبان بن سلمہ' کے پیروکاروں پر مشتمل ہے۔ اس نے ابومسلم کے زمانہ میں خروج اختیار کیا اور اس کے مددگاروں میں شمار ہوا۔

ان کا قصہ یہ ہے کہ اس نے ابومسلم وغیرہ کی معاونت کے سلسلہ میں جن نئے نئے کارناموں کو انجام دیا، ان سے خوارج نے اظہار براءت کیا۔ پھر جب شیبان مارا گیا تو کچھ لوگ آئے اور انھوں نے یہ کہا کہ شیبان اپنے کیے دھرے پر نادم تھا اور اس نے توبہ کر لی تھی۔ لیکن ثعالبہ نے توبہ قبول کر لینے سے انکار کیا اور کہا، شیبان کے نئے نئے کارنامے یہ تھے کہ اس نے مسلمانوں کو قتل کیا، ان کا مال سمیٹا اور مارا۔ اب اگر تم اس کی توبہ کو "دارالعلانیہ" (دارالتقیہ کے مقابلہ میں ایسی جگہ جہاں کھلے بندوں خارجی عقائد کا اظہار کیا جا سکے) سے پیش کرتے ہو تو ہم کسی قاتل کی دارالعلانیہ میں اس وقت تک توبہ قبول نہیں کر سکتے جب تک کہ مقتول کا آدمی اُسے معاف نہ کر دے، اور ہم ایسے شخص کی توبہ قبول کر لینے سے قاصر ہیں جس نے مسلمانوں کو مارا اور قتل کیا۔ جب تک اس سے قصاص نہ لے لیا جائے یا معاف نہ کر دیا جائے، اور جب تک جو مال اس نے غصب کیا ہے وہ مستحقین پر لوٹا نہ دے۔ ظاہر ہے کہ شیبان نے ان میں سے کسی بات پر عمل نہیں کیا۔

اور اگر تمھارا موقف یہ ہو کہ تم "دارالتقیہ" سے توبہ نامہ پیش کر رہے ہو تو یہ جھوٹ ہے۔ کیونکہ اس کا ادعا ظاہر تھا، اور اس کی دعوت بھی بلا کسی احساس خوف کے جاری تھی۔ یہاں تک کہ وہ مارا گیا۔

کچھ لوگوں نے اس کی توبہ کو قابل پذیرائی خیال کیا۔ یہ الشیبانیہ کہلائے۔ اور جن لوگوں نے ثعلبیہ کی بات کو صحیح جانا ان کو 'الزیادیہ' کے نام سے موسوم کیا گیا۔ زیاد بن عبدالرحمٰن "الثعلبیہ" کا فقیہ اور رئیس تھا۔ ثعلبیہ کا یہی

گروہ ایسا تھا جو تعداد میں زیادہ تھا اور جمہور کی نمائندگی کرتا تھا۔

(۱۴) العجاردہ کا چودھواں فرقہ جو "الثعالبہ" کا چوتھا فرقہ ہے، 'رشیدیہ' کے لقب سے ملقب ہے۔

انھوں نے جس مسئلہ میں تفرد (علیحدگی) کو اپنایا وہ یہ تھا کہ جن زمینوں کو چشمے اور نہریں سیراب کریں یہ ان میں سے زکوٰۃ بقدر نصف عشر کے نکالتے تھے۔ پھر انھوں نے اس مسئلہ سے رجوع کر لیا۔ اور اس کی اطلاع زیاد بن عبدالرحمٰن کو پہنچادی۔ اس نے اس کا جواب بھجوا دیا، اور پھر جب ان کے ہاں آیا تو اس نے بتایا کہ ایسی زمینوں پر زکوٰۃ نصف عشر نہیں، عشر ہے۔ لیکن جن لوگوں نے اس معاملہ میں غلطی ارتکاب کیا ہے۔ ان سے اظہار برأت جائز نہیں۔

اس پر انھیں کے ایک شخص رُشید نامی نے کہا کہ اگر اس مسئلہ میں اتنی گنجائش موجود ہے کہ ہم ان لوگوں سے اظہار برأت نہ کریں تو پھر ہم انھی کے طریق عمل کو اختیار کریں گے۔ چنانچہ یہ شخص اور اس کے ماننے والے اسی پہلے عمل پر قائم رہے۔ الثعالبہ نے ان لوگوں سے اظہار برأت کیا اور ان کو "العشریہ" کے نام سے موسوم کیا۔

(۱۵) العجاردہ کا پندرھواں فرقہ جس کو الثعالبہ کا پانچواں فرقہ کہنا چاہیے "المکرمیہ" ہے جو 'ابی مکرم' کے پیروکاروں پر مشتمل ہے۔

ان لوگوں نے جس مسئلہ میں تفرد اختیار کیا وہ یہ تھا کہ تارک صلوٰۃ کافر ہے۔ لیکن یہ کفر ترک صلوٰۃ کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس نے ترک صلوٰۃ کر کے اللہ کے معاملہ میں جہل کا ثبوت دیا ہے۔ اسی طرح تمام کبائر (بڑے گناہوں) کے بارہ میں ان کی یہی رائے ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جس شخص نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا اس نے گویا اللہ تعالیٰ کے متعلق جہل اختیار کیا، اور اسی جہل کے سبب مستوجب کفر قرار پایا۔ یعنی ارتکاب کبیرہ کی

وجہ سے یہ کافر نہیں ہوا۔ بلکہ جہل کی وجہ سے کافر ہوا۔ یہ موافات کے بھی قائل ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ولا و تودد کے رشتے ان اعمال کی بنا پر استوار نہیں کرتا جن کو وہ فی الحال انجام دے رہے ہیں۔ بلکہ ان اعمال کی بنا پر ولا و دوستی کے تعلقات قائم کرتا ہے جن کو وہ آئندہ زندگی میں انجام دینے والے ہیں۔ الثعالبہ نے ان سے اظہار برأت کیا ہے۔

الثعالبہ کا چھوٹے بچوں کے بارہ میں یہ قول ہے کہ وہ بھی باپ کے عذاب میں شریک ہوں گے۔ کیونکہ وہ بھی سلسلہ آباء کے رکن اور حصہ ہیں۔

خوارج کا ایک گروہ "الفدیکیہ" ہے جو اصحاب ابی فدیک پر مشتمل ہے۔ ان کے تفردات (مخصوص عقائد) میں سے ہمیں صرف اتنا ہی معلوم ہے کہ انھوں نے "نافع" اور "نجدہ" کی رہبرانہ حیثیت کو تسلیم نہیں کیا جیسا کہ ہم اس سے پہلے کہہ چکے ہیں۔

خوارج میں کا ایک گروہ "الصفریہ" کہلاتا ہے۔ یہ زیاد بن الاصفر کے پیروکاروں سے تعبیر ہے۔ یہ لوگ "الازارقہ" سے اس مسئلہ میں اتفاق رائے نہیں رکھتے کہ چھوٹے بچوں کو عذاب ہوگا۔ ان کے نزدیک یہ بات ناجائز ہے۔ کہا جاتا ہے کہ "الصفریہ" دراصل "عبیدہ" کی جانب منسوب ہیں جس نے نجدہ کی مخالفت کی تھی اور یمامہ سے لوٹ آیا تھا۔

چنانچہ جب نجدہ نے اہل بصرہ کو مابہ النزاع مسئلہ سے مطلع کیا تو عبیدہ اور عبداللہ بن اباض جمع ہوئے اور نجدہ کے مکتوب پر غور کیا۔ اس پر عبداللہ بن اباض نے جو رائے ظاہر کی اس کو تو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ "عبیدہ" نے خوارج کے مسلک کی پوری پوری تائید کی۔ یعنی یہ کہ ان کے مخالفین مشرک ہیں

اوران کے ساتھ وہی سلوک روا رکھنا چاہیے جو آنحضرتؐ نے ان اہل حرب سے روا رکھا جنھوں نے آپ سے جنگ کی۔

خوارج کے باب میں اصل اور مستند قول الازارقہ، الاباضیہ، الصفریہ اور النجدیہ کا ہے۔ باقی تمام فرقے باستثنار الازارقہ، الاباضیہ اور النجدیہ الصفریہ کی شاخیں ہیں۔

خوارج میں ایک فرقہ ایسا بھی ہے جو یہ کہتا ہے کہ ایسے اعمال جن پر حد لگے، ان کی بنا پر مرتکبین کو اس نام سے موسوم نہیں کیا جائے گا۔ یعنی تہمت پر سزا پانے والے کو قاذف یا زنا کے مرتکب کو زانی نہیں کہا جائے گا۔ لیکن جن اعمال کے مرتکبین پر حد متعین نہیں ہے جیسے ترک صلوٰۃ یا روزہ نہ رکھنا، ان کو البتہ کافر کہا جائے گا۔ ان دونوں صورتوں میں ان لوگوں نے ان مرتکبین پر لفظ ایمان کا اطلاق نہیں کیا۔

خوارج میں کا ایک گروہ "الاباضیہ" ہے۔

ان میں کا پہلا فرقہ "الحفصیہ" کہلاتا ہے اس لیے کہ ان کا امام حفص بن ابی المقدام ہے۔

اس کا یہ قول تھا کہ شرک و ایمان کے اطلاق میں اللہ کی معرفت حائل ہے۔ چنانچہ جس شخص نے اللہ کی معرفت حاصل کی، اور اس کے ماسوا، رسول، جنت، دوزخ، ہر شئے کا انکار کیا، اور تمام خبائث کا ارتکاب کیا، یعنی قتل کیا، زنا کو حلال سمجھا، اور تمام محرمات نکاح کے ساتھ بدفعلی کو جائز ٹھہرایا۔ ایسا شخص کافر تو ہے مگر مشرک نہیں۔ اسی طرح جس شخص نے کھانے پینے کی تمام حرام اشیار کا استعمال کیا وہ کافر تو بلاشبہ ہے لیکن الزام شرک سے بری ہے۔ مگر جس شخص نے اللہ کے معاملے میں جہالت اختیار کی، اور

انکار کیا وہ البتہ مشرک ہے۔
حفص کے اس عقیدہ سے الاباضیہ کی اکثریت نے اظہار بیزاری کیا سوا ان چند لوگوں کے جنھوں نے اس کی امامت کی تصدیق کی۔
عثمان کے معاملہ میں یہ لوگ اسی طرح تاویل سے کام لیتے ہیں جس طرح شیعہ ابوبکر و عمر کے معاملہ میں۔ علی سے متعلق اس کی یہ رائے تھی کہ وہی حیران و ششدر شخص ہے جس کا قرآن میں ذکر ہے،

کالذی استھوتہ الشیاطین فی الارض حیوان لہ اصحاب یدعونہ الی الھدی ائتنا (ایضا : ۷۲)	جیسے کوئی شخص ہو جسے شیطان نے جنگل میں حیران و ششدر چھوڑ دیا ہو، اور اس کے کچھ دوست اور اصحاب بھی تھے، جنھوں نے ٹھیک راستہ کی طرف دعوت دی اور کہا کہ ہمارے پاس آجاؤ۔

اس کی رائے میں اصحاب سے مراد یہاں اہل نہروان ہیں۔ یہ علی کو قرآن کی اس آیت کے مصداق بھی قرار دیتا تھا،

ومن الناس من یعجبک قولہ فی الحیٰوۃ الدنیا (بقرہ ۴۷ : ۲۰۵)	اور لوگوں میں سے کوئی کوئی ایسا بھی ہے جس کی باتیں دنیوی زندگی کے بارے میں تمھیں اچھی معلوم ہوں گی۔

عبدالرحمٰن بن ملجم[41] اس کے نقطۂ نظر سے اس آیت قرآنی کا مصداق تھا،

ومن الناس من یشری نفسہ ابتغاء مرضات اللہ۔ (بقرہ : ۲۰۸)	لوگوں میں کوئی کوئی ایسا بھی ہے جو اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے اپنی جان تک صرف کر دیتا ہے۔

اس کے بعد اس نے یہ کہنا شروع کیا کہ کتابوں پر ایمان لانا اور رسولوں کو ماننا توحید ہی سے وابستہ ہے۔ سو جس شخص نے ان میں سے کسی چیز کا بھی انکار کیا اس نے شرک کا ارتکاب کیا۔

(۲) ان میں کا دوسرا فرقہ "الیزیدیہ" ہے۔ ان کا امام یزید بن انیسہ تھا۔ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ ہم ان تمام اشخاص سے ولاد (دوستی) کے قائل ہیں جنھوں نے پہلے پہل تحکیم (حکمین مان لینے) کا مطالبہ کیا۔ اس کے بعد جن لوگوں نے بدعات کو فروغ دیا ہم ان سے بیزار ہیں اور ہم تمام "الاباضیہ" سے ولاد دوستی رکھتے ہیں۔ ان کی رائے میں یہ سب کے سب مسلمان تھے۔ سوا ان اشخاص کے جن تک ہماری دعوت پہنچی اور انھوں نے انکار کیا۔ یا جو ہماری جماعت سے نکل گیا۔

کافر کہنے اور مشرک قرار دینے کے مسئلہ میں انھوں نے "الحفصیہ" سے اختلاف کیا اور وہی بات کہی اجمہور جس کے قائل ہیں۔

"یمان بن رباب" کا بیان ہے کہ یزید بن انیسہ کے پیرو کار تشریک (۹۰) کے قائل تھے۔

یزید بن انیسہ نے تحکیم کا مطالبہ کرنے والے جس اولیں گروہ سے اظہار ولا کیا وہ وہ لوگ ہیں جو نافع سے پہلے گئے ہیں۔ اس کے بعد کے لوگوں سے اس نے اظہار برأت کیا ہے۔

اس کے نزدیک ہر شخص پر مختلف گروہوں میں تقسیم ہو جانے کے بعد باہمی جدال و قتال حرام ہے۔ ہاں اس شخص سے البتہ لڑائی ہوگی جس نے ان کی دعوت کو جھٹلایا اور تردید کا مرتکب ہوا۔

اس کا یہ بھی گمان تھا کہ عنقریب اللہ تعالیٰ عجم سے ایک پیغمبر پیدا کرے گا اور اس پر آسمان سے ایک ایسی کتاب نازل کرے گا جو آسمان ہی پر لکھی جا چکی ہے۔ اور وہ بھی جملۃً واحدۃً کی صورت میں اس پر نازل ہوگی۔

ان افکار کی بنا پر اس نے آنحضرت ﷺ کی شریعت کو چھوڑ دیا، اور اس کے سوا دوسری شریعت اختیار کی۔

اس کا یہ بھی گمان تھا کہ اس نبی کی ملت "صابئین" پر مشتمل ہوگی۔ لیکن

'صابئین' کا یہ گروہ نہ تو موجودہ صابئین ہیں اور نہ وہ ہیں جن کا ذکر قرآن میں ہے۔ یہ گروہ گویا ابھی تک پیدا ہی نہیں ہوا۔

اس نے اہل کتاب میں سے ان لوگوں سے بھی ولا کا اظہار کیا جو نہ تو حلقہ بگوش اسلام ہوئے اور نہ آنحضرتؐ کی شریعت پر عمل ہی کیا۔ تاہم آپ کی نبوت کی شہادت ضرور دی۔ اس کے خیال میں اتنا بھر ایمان ان کو مومن ٹھہرانے کے لیے کافی ہے۔

الاباضیہ میں سے کچھ لوگوں نے تو اس کے بارہ میں توقف سے کام لیا۔ کچھ حضرات نے اظہار برأت کیا۔ لیکن اکثریت انہی لوگوں کی ہے جنھوں نے اظہارِ برأت کیا۔

---

(۳) الاباضیہ کا تیسرا فرقہ حارث الاباضی کے پیروکاروں پر مشتمل ہے۔

انھوں نے مسئلہ' قدر (تقدیر) میں وہی موقف اختیار کیا جو معتزلہ نے اختیار کیا۔ اس طرح گویا انھوں نے تمام اباضی فرقوں سے الگ راہ اختیار کی۔

ان کی رائے یہ ہے کہ استطاعت فعل سے پہلے ہے۔

جمہور اباضیہ، تحکیم کا مطالبہ کرنے والے سب لوگوں سے ولا کے قائل ہیں۔ سوا ان اشخاص کے جو خروج کا ارتکاب کرے۔ ان کا یہ گمان ہے کہ ان کے مخالفین اہل قبلہ کافر ہیں، مشرک نہیں۔ ان سے نکاح و میراث کے تعلقات استوار کیے جا سکتے ہیں۔ اور اگر جنگ چھڑ جائے تو ان کے اسلحہ، اور مال ڈھور پر، بطور غنیمت کے قبضہ کر لینا جائز ہے۔ اس کے علاوہ اور چیزیں حرام ہیں۔ چوری چھپے قتل کر دینا، یا قیدی بنا لینا جائز نہیں۔ اور یہ کہ کوئی شخص دارالتقیہ میں شرک کی دعوت دے اور خود اس کو اختیار کرے۔

ان کی یہ رائے بھی ہے کہ وہ علاقہ جو مخالفین کے قبضہ میں ہے دارالتوحید ہی کہلائے گا بجز اس علاقہ کے کہ جہاں عسکر سلطانی اقامت گزیں ہو۔ کیونکہ وہ دارالکفر ہے۔

ان سے یہ عقیدہ بھی مروی ہے کہ ان کے مخالفین، ان کے سگے بندھوں کے خلاف شہادت دے سکتے ہیں۔

ان کے نقطۂ نظر سے استعراض (۵۰) حرام ہے، اور مخالفین کا اس وقت تک خون بہانا بھی ناجائز ہے جب تک کہ ان کو دعوت نہ دے دی جائے اور وہ انکار نہ کر دیں۔

عام خوارج نے ان کے عقائد سے اظہار برأت کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہر ہر اطاعت پر ایمان و دین کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور مرتکب کبیرہ موحد ہے، لیکن مومن نہیں۔

---

(۴) ان میں کا چوتھا فرقہ "ابی الہذیل" کے تصور کے مطابق ایسی اطاعت کو بھی اہمیت دینے کا قائل ہے جس کے پیچھے اللہ کی خوشنودی کا ارادہ کارفرما نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان ان معنوں میں بھی اللہ کا مطیع کہلا سکتا ہے جب کہ وہ اس کے کسی حکم کو عملی جامہ پہنا دے، چاہے اس سے مقصود رضائے الٰہی نہ ہو۔ یا چاہے سرے سے متعین ارادہ ہی اس کا متحرک نہ ہو

پھر ان میں نفاق کے بارہ میں تین فرقے پیدا ہو گئے۔

(۱) ان میں کا پہلا فرقہ یہ کہتا ہے کہ 'نفاق' کا مطلب یہ ہے کہ یہ شرک کے مترادف نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے اس آیت سے استدلال کیا ہے،

مذبذبین بین ذٰلک لا الی هٰؤلاءِ ولا الی هٰؤلاءِ (نساء: ۱۴۳) — بیچ میں پڑے لٹک رہے ہیں نہ ان کی طرف ہوتے ہیں نہ ان کی طرف۔

(۲) دوسرا فرقہ ہر ہر نفاق کو شرک گردانتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک نفاق توحید کے منافی ہے۔

(۳) تیسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ ہم لفظ نفاق کو اس کے حقیقی استعمال سے

ہٹانے کے قائل نہیں۔ یہ ایک گروہ کا مخصوص نام ہے جس کے ساتھ ان کو اللہ تعالےٰ نے ان کی متعین ذہنیت کے مطابق اس دور میں موسوم ٹھہرایا۔ لہٰذا ان کے سوا دوسرے لوگوں پر ہم اس کا اطلاق نہیں کر سکتے۔

ان کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص پانچ درہم یا اس سے زیادہ مالیت کی کوئی چیز چرائے گا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

خوارج میں سے وہ لوگ جو منافقین کو کافر قرار دیتے ہیں، اور مشرک نہیں سمجھتے۔ ان کا خیال ہے کہ آنحضرتؐ کے زمانے کے منافقین ایسے موحدین کے حکم میں ہیں جنھوں نے توحید کے ساتھ کبائر (بڑے بڑے گناہ) کا ارتکاب کیا۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام عام ہیں خاص نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے مومن اور کافر دونوں کو یکساں ان پر عمل پیرا ہونے کا حکم دیا ہے۔

ان میں کے ایک فرقہ کا کہنا ہے کہ خلق اللہ پر توحید کا ماننا یا قائل ہونا اس وقت تک ضروری نہیں جب تک کہ اس کی بذریعہ وحی اطلاع اور خبر نہ ہو۔ یا اشارہ و کنائے سے بتایا نہ جائے۔

ان میں کے بعض کی رائے یہ ہے کہ اللہ کے لیے یہ جائز نہیں کہ اپنے بندوں کو توحید و معرفت کی تکلیف سے بے نیاز کر دے۔ بعض اس کے جواز کے قائل ہیں۔

ان میں بعض کا عقیدہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دین اسلام کی حلقہ بگوشی اختیار کر لی تو اس پر تمام احکام و شرائع کا ماننا ضروری ہو گیا۔ چاہے وہ ان سے واقف ہو چاہے نا واقف ہو۔

بعض کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کسی نبی کو اس وقت تک مبعوث نہیں

فرماتا جب تک اس کے حق میں دلیل نہ مہیا کر دے۔ اس سلسلہ میں کم از کم ایک دلیل کا ہونا بہت ضروری ہے۔

بعض اس کے برعکس یہ رائے رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بغیر کسی دلیل کے مہیا کیے بھی رسول بھیج سکتا ہے۔

ان میں کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ جب کسی شخص کو بذریعہ خبر معلوم ہو کہ شراب کو حرام قرار دے دیا گیا، یا تحویل قبلہ کا واقعہ ظہور پذیر ہو گیا تو اس پر لازم ہے کہ خبر لانے والے کے بارہ میں بذریعہ خبر، معلوم کرے کہ وہ مومن ہے یا کافر۔ اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ خود یہ تحقیق خبر پر مبنی ہو۔

کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر ایک شخص نے زبان سے تو یہ کہا کہ "خدا ایک ہے" مگر دل میں یہ سمجھا کہ وہ ایک خدا مسیح ہے۔ تو اس صورت میں یہ قول کے اعتبار سے صادق ٹھہرے گا۔ اور دلی رائے کے اعتبار سے مشرک۔

بعض کا کہنا ہے کہ لوگوں پر نماز کے لیے چل کھڑا ہونا، یا حج کے لیے سوار ہونا واجب نہیں۔ اور نہ وہ تمام اسباب اطاعت ہی وجوب کا حکم رکھتے ہیں جن کو ایک مسلمان عبادت کے لیے استعمال کرتا ہے۔ واجب نفس، نماز، اور حج کے فریضہ سے عہدہ برآ ہونا ہے۔

تمام خوارج اس مسئلہ میں متفق الرائے ہیں کہ جو شخص بھی تنزیل (نص) یا تاویل میں ان کا مخالف ہے، اس سے توبہ کا مطالبہ کرنا چاہیے۔ اگر توبہ کر لے تو فبہا، ورنہ قتل کر دیا جائے۔ اختلاف فقط اس میں ہے کہ اس سلسلہ میں ناواقفیت قابل معافی ہے یا نہیں۔

ان کا کہنا ہے اگر کوئی شخص زنا کرے یا چوری کا مرتکب ہو تو اس پر حد قائم کی جائے گی، اور پھر توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اگر توبہ کرے تو خیر ورنہ قتل کا مستوجب ہو گا۔

بعض کے نقطۂ نظر سے جو خدا کو نہ مانے اور انکار کر دے، ایسا شخص مشرک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائے۔

بعض کی رائے میں یہ کھلا ہوا شرک ہے اور انکار وجود کسی شکل میں بھی ہو اس پر کفر و شرک دونوں کا اطلاق ہو گا۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اصرار جا ہے کسی گناہ پر ہو کفر ہے۔

یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو فنا کے گھاٹ اتار دے گا جو اسلام کو ماننے کے مکلف ہوں تو یہ پورا عالم بھی فنا ہوگا اس کے سوا اور کوئی صورت جائز نہیں کیونکہ اس عالم رنگ و بو کو تو پیدا ہی ان لوگوں کے لیے کیا گیا ہے۔ لہذا جب یہی نہ رہیں تو بقائے عالم کے کچھ معنی نہیں۔

ان میں سے بعض اس بات کے قائل ہیں کہ استطاعت و تکلیف فعل شئے کے ساتھ ساتھ ہے۔ اور یہ کہ استطاعت کے معنی تخلیہ (یعنی اختیار فعل کو کھلا چھوڑ دینے) کے ہیں۔

ان میں سے اکثر کا کہنا ہے کہ استطاعت کے معنی تخلیہ کے نہیں بلکہ وہ ایک ایسی شئے ہے کہ جس پر فعل کا دارومدار ہے، اور اسی کی بدولت فعل معرض وجود میں آتا ہے، اور یہ کہ اس کا وجود، فعل سے پہلے، اور عین صدور فعل کے ساتھ ساتھ دو مختلف وقتوں پر مشتمل نہیں اور یہ کہ کسی فعل کے لیے استطاعت کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ضد کے لیے یہ استطاعت نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ نے جو اپنے بندوں کو ایسے افعال کی بجا آوری کی تکلیف دی ہے جس پر وہ قدرت نہیں رکھتے، (یعنی) تو اس بنا پر کہ ان بندوں نے اس طرح کے افعال کو چھوڑ رکھا ہے۔ اس بنا پر نہیں کہ یہ ان کے دائرۂ استطاعت سے باہر ہیں۔

صلاحیت استطاعت دراصل توفیق، ٹھیک ٹھیک رہنمائی، فضل، انعام احسان اور لطف الٰہی سے تعبیر ہے۔ اور کفر کی صلاحیت نام ہے ضلالت، ناکامی، محرومی اور آزمائش و شر کا۔ اگر اللہ تعالیٰ کافروں کے لیے لطف و کرم سے کام لیتا تو وہ قطعی ایمان لے آتے کیونکہ اس کے ہاں لطف و کرم کے ایسے اسباب ہیں کہ اگر وہ ان کو مہیا کر دے تو کفار اختیار و رغبت سے دعوت اسلام کو قبول کر لیں۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں پیدا کرتے وقت نظر کرم کا مستحق نہیں گروانا، نہ ان کے لیے موزوں ترین، اسباب کی ارزانی فرمائی۔ اور نہ ان کی ذہنی کیفیتوں کی صلاح و بہبود کا کوئی اہتمام فرمایا۔ بلکہ اللہ نے گمراہ کیا، اور ان کے دلوں پر مہر لگائی۔ اس عقیدہ کے قائل 'یحییٰ بن کامل'، 'محمد بن حرب'، اور 'ادریس الاباضی' ہیں۔

الاباضیہ کے بہت سے لوگ اس بات کے قائل تھے کہ بندوں کے افعال مخلوق ہیں، اور ازل سے اللہ تعالیٰ جانتا اور ارادہ رکھتا ہے کہ کن چیزوں کو وجود میں ڈھلنا چاہیے۔ سو وہ اس علم و ارادہ کے مطابق وجود کے قالب میں ڈھلتی ہیں۔ اور کن چیزوں کو خلعت وجود سے محروم رہنا چاہیے سو وہ اس ازلی علم و ارادہ کی بدولت محروم رہتی ہیں۔ اور بندوں کی اطاعت و معصیت کی تمام صورتوں کے بارہ میں نہ صرف علم رکھتا ہے بلکہ ارادہ بھی۔ لیکن اس علم و ارادہ کے یہ معنی نہیں کہ وہ انھیں پسند بھی کرتا ہے۔ بلکہ اس سے صرف یہ مراد ہے کہ وہ نہ تو اس سلسلہ میں انکار کرنے والا ہے اور نہ ان پر مجبور رہی ہے۔

ہم عنقریب جب قدر کے مسئلہ میں لوگوں کے عقائد و افکار بیان کریں گے تو ان کے اس قول کی بھی ابواب قدر کی وضاحت کے ضمن میں اچھی طرح تشریح کریں گے۔

تمام خوارج خلق قرآن کے قائل ہیں۔

الاباضیہ کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ ایک ہی مسئلہ میں دو مختلف مصلحتوں کے تحت دو مختلف حکم لگائے جا سکتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص کسی کے کھیت میں بلا اجازت گھس گیا ہے تو اب اللہ تعالیٰ اس کو کھیت میں سے باہر آنے کی اجازت نہیں دے سکتے کیونکہ اس سے کھیت کو نقصان پہنچتا ہے۔ لیکن اس کا حکم یہی ہے کہ وہ اس صورت میں کھیت سے باہر نکل آئے کیونکہ یہ کھیت اس کا نہیں ہے

ان میں سے اکثر اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے دل میں اپنی توحید و معرفت کا خیال ڈال دیتا ہے۔ اور یہ نہیں چاہتا کہ بندوں کے دل اس نعمت سے تہی رہیں۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اعراض کو بقا حاصل نہیں۔ سوا اس کے کہ کوئی عرض جسم کا جز ہو۔ یہ ان لوگوں کے نقطۂ نظر سے ہے جو جسم کو مجموعۂ اعراض گردانتے ہیں۔ ان میں اکثر کی یہ رائے ہے کہ جسم کے ابعاض یا حصص سمجھنا چاہیے۔

ان کا یہ بھی قول ہے کہ "الحسین" کے مذہب کے مطابق جزٔ لایتجزیٰ جسم ہی ہوتا ہے۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ بندوں کے معاملہ میں اللہ کی جزا و مکافات لطف و فضل سے کہیں زیادہ ہے۔ اسی طرح اس کی طرف سے آزمائشوں کا پلڑا عافیت کے مقابلہ میں کہیں زیادہ بھاری ہے۔ نیز یہ کہ ثواب استحقاق کی بنا پر واجب ہوتا ہے اور فضل و ابتلا اللہ کی طرف سے ہے۔

ان میں سے بعض اس مشروب کو پینا جائز سمجھتے ہیں جس پر خمر کا اطلاق نہ ہوتا ہو۔ اور اس کی قلیل مقدار مسکر نہ ہو بلکہ کثیر مسکر ہو۔ اس لیے جو چیز حرام ہے وہ مسکر ہے۔

یہ لوگ اس موحد مسلمان کی پیروی نہیں کرتے جو جنگ میں بھاگ

کھڑا ہو۔ نیز عورتوں اور بچوں کے قتل کو جائز نہیں سمجھتے ہیں یہاں شبہ [۱۵]
کو مار ڈالنا، قیدی بنا لینا، اور ان کے مال و دولت کو بطور غنیمت کے
لوٹ لینا ان کے ہاں البتہ جائز ہے۔ جنگ سے بھاگنے والے سے
یہ لوگ وہی سلوک روا رکھتے ہیں جو ابوبکر نے اہل ردۃ سے روا رکھا۔
ان لوگوں کے نزدیک سلف میں صرف جابر بن زید، عکرمہ، مجاہد
اور عمرو بن دینار کا شمار ہوتا ہے۔

الاباضیہ میں سے ایک صاحب ابراہیم نامی نے فتویٰ دیا کہ مخالفین
سے لونڈیوں کی بیع جائز ہے۔ میمون نے اس رائے سے اور ہر اس
شخص سے کہ جس نے اس کو جائز ٹھہرایا اظہار برأت کیا۔ کچھ لوگوں نے اس
مسئلہ میں توقف اختیار کیا۔ چنانچہ انھوں نے نہ تو جواز کی تصدیق کی اور
نہ تحریم کی۔ ان لوگوں نے اپنے علما سے اس مسئلہ میں رجوع کیا۔ علما نے
فتویٰ دیا کہ لونڈیوں کی بیع اور ہبہ دارالتقیہ میں جائز ہے۔ لہٰذا جن لوگوں
نے ابراہیم سے اظہار ولا میں توقف اختیار کیا ہے یا توقف کو جائز
سمجھا ہے۔ انھیں توبہ کرنا چاہیے۔ اور میمون کو بھی اپنے قول سے
تائب ہونا چاہیے۔ یہی نہیں۔ وہ عورت جو فتویٰ معلوم ہونے سے
پہلے حالت توقف میں مر گئی ہے۔ اس سے بھی اظہار برأت کرنا چاہیے
نیز خود ابراہیم سے بھی اس معاملہ میں توبہ کا مطالبہ کرنا چاہیے کہ اس
نے باوجود مسلمان ہونے کے لوگوں کے اس عذر کو کیوں تسلیم کیا کہ
وہ اس سے اظہار ولا نہیں کر سکتے۔ بلکہ جن لوگوں نے میمون کے واضح
کفر کے باوجود اس سے اظہار برأت کرنے میں پس و پیش کیا ان کو بھی
تائب ہونا چاہیے۔ اس طرح جن لوگوں نے توقف سے توبہ نہیں کی،
اور اس موقف پر جمے رہے ان کو 'الواقفہ' کے نام سے موسوم کیا گیا۔

خوارج نے ان سے لاتعلقی کا اظہار کیا۔
ابراہیم مخالفین سے لونڈیوں کی بیع کے مسئلہ میں ثابت قدم رہے اور میمون تائب ہوگئے۔

الاباضیہ کا کہنا ہے کہ وہ تمام احکام جن کا بجالانا اللہ تعالیٰ نے ضروری ٹھہرایا ہے، دائرہ ایمان میں داخل ہیں۔ اور ہر کبیرہ گناہ کفر ہے۔ لیکن یہ کفر کفرِ نعمت ہے، کفرِ شرک نہیں۔ اور کبیرہ گناہ کے مرتکب ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے۔
مخالفین کے معصوم بچوں کے عذاب کے سلسلہ میں بہت سے الاباضیہ نے توقف اختیار کیا ہے اور جن لوگوں نے اسے جائز سمجھا ہے، ان کے نزدیک بھی یہ عذاب آخرت میں بہرحال منتقمانہ انداز کا نہیں ہوگا۔ کچھ لوگ اس بات کے قائل نہیں کہ اللہ تعالیٰ ان بچوں کو ازراہِ کرم جنت میں داخل کرے گا۔ انہی میں سے بعض کا یہ خیال بھی ہے کہ یہ اللہ کی طرف سے عذاب سے دوچار تو ضرور ہوں گے مگر یہ دوچار ہونا ایجاباً ہوگا۔ تجویزاً نہیں[۵۵]۔

اب ہم یہ بتاتے ہیں کہ عورتوں کے مسئلہ میں ان کے اختلاف کی نوعیت کیا ہے،
"الواقفہ میں سے ایک فرقہ "الضحاکیہ" نامی نے اس بنا پر ان سے علیحدگی اختیار کر لی کہ ان کے نزدیک دارالتقیہ میں اس مسلمان عورت سے نکاح جائز ہے جو ان کے نقطۂ نظر سے کفار میں سے ہو۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ ان کے نزدیک دارالتقیہ میں اس کا فرہ سے نکاح جائز ہے جس کا تعلق ان کی اپنی قوم کے کفار سے ہو۔ لیکن دارالعلانیہ

میں ۔ اس انداز کا نکاح ان کے ہاں جائز نہیں ۔

الضحاکیہ میں کا ایک فرقہ اس شخص کے بارہ میں توقف سے کام لینا ہے اور اظہار برأت نہیں کرنا ہے جس نے کہ اس قسم کا نکاح کیا ۔ لیکن ان کا کہنا ہے کہ ہم ایسی عورت کو مسلمانوں کے سے حقوق دینے کے لیے طیار نہیں ۔ چنانچہ اگر یہ مر جائے تو ہم اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھیں گے یعنی ان کے بارہ میں ہم توقف سے کام لیں گے ۔ بعض نے اس سے اظہار برأت ضروری سمجھا ہے ۔

ان لوگوں سے متعلق جن پر شرعی حد لگ چکی ہے ، اختلاف رائے ہے ۔ بعض ان سے اظہار برأت کرتے ہیں ۔ بعض ولار کے قائل ہیں ۔ اور بعض توقف مناسب سمجھتے ہیں ۔

دارالکفر میں جو لوگ رہ رہے ہیں ، ان سے متعلق بھی اختلاف رائے ہے ۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ہمارے نزدیک ان کی حیثیت کفار کی سی ہے ۔ سوا اس شخص کے کہ جس کے بارہ میں ہمیں یقین کے ساتھ معلوم ہو ۔ بعض کا قول ہے یہ دار اختلاط کے رہنے والے ہیں یعنی ان کا معاملہ خلط ملط ہو گیا ہے ۔ لہذا جب تک کسی شخص کے ایمان سے متعلق ہمیں ذاتی طور پر علم نہ ہو ۔ ہم اس سے تعلقات ولار قائم نہیں کریں گے ۔ اور جن کے بارہ میں ہمیں ذاتی علم نہ ہو پائے ان سے متعلق سکوت و توقف سے کام لیں گے ۔ خود ان میں اختلاف رائے کے باوجود ولار و تودد کے رشتے استوار تھے ۔ اس سلسلہ میں ان کا یہ قول تھا ،

الولاء تجمعنا — ولاء ہمیں ایک رشتے میں منسلک کرنے والی ہے

اس ولاء کے سبب انھیں اصحاب النسار کہا گیا ہے ۔ اور انھوں نے

۵۳

اپنے مخالفین کو جو سکوت و توقف کے حامی تھے' اصحاب المراۃ ' کے نام سے پکارا

الواقفہ دو گروہوں میں بٹ گئے۔ ایک گروہ وہ ہے جس نے ناکحہ (نکاح

کرنے والی) سے ولاء کو ناجائز قرار دیا۔

دوسرا گروہ ' عبدالجبار بن سلیمان ' کی طرف منسوب ہے۔ یہ ایسی ناکحہ سے اظہارِ

برأت کرتے ہیں جس کا تعلق اپنی ہی قوم کے کفار سے ہو۔

اور اب ہم عبدالجبار کا قصہ بیان کرتے ہیں جس نے ثعلبہ سے اس کی بیٹی کا

رشتہ طلب کیا۔ پھر اسے اس کے بالغ ہونے میں شبہ ہوا۔ اور اس نے اس کی ماں سے

اس کے بلوغ کے بارہ میں دریافت کیا۔ یہاں تک کہ ثعلبہ اور عبدالکریم میں مسئلہ

اطفال میں اختلاف رونما ہوا۔ اور یہ دونوں باہم مختلف راستوں پر گامزن ہو گئے

حالانکہ اس سے پہلے دونوں میں فکر و عقیدہ کی یک جہتی تھی۔

قصہ یہ ہے کہ عبدالجبار نے جب ثعلبہ سے اس کی بیٹی کا رشتہ طلب کیا

تو اس نے مطالبہ کیا کہ مہر چار ہزار درہم ہونا چاہیے۔ اس پر عبدالجبار نے لڑکی

کی ماں کے پاس ام سعید نامی ایک عورت دریافت احوال کے لیے بھیجی۔ پوچھنا

یہ تھا کہ لڑکی بالغ ہے یا نہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ اگر لڑکی بالغ ہے، اور اسلام

کا اقرار کرتی ہے تو میں اس گراں قدر مہر کی پرواہ نہیں کرتا۔ ام سعید نے اس

کی ماں کو جب عبدالجبار کا یہ پیغام پہنچایا تو اس نے کہا۔ میری بیٹی مسلمان ہے

چاہے بالغ ہو چاہے بالغ نہ ہو۔ اور قطعی اس بات کی ضرورت نہیں کہ جب بالغ

ہو جائے تو اس سے از سر نو اسلام کا اقرار کرایا جائے۔ عبدالجبار نے دوسری

بار اس کی یہ بات ماننے سے انکار کر دیا۔ ثعلبہ نے ان دونوں کی یہ باتیں سنیں، اور

دونوں کو سمجھانے بجھانے کی کوشش کی۔ اسی حال میں ان سے عبدالکریم بن عجرد

کا سامنا ہوا۔ ثعلبہ نے اسے صورت حال سے آگاہ کیا۔ عبدالکریم کی یہ رائے

تھی کہ بلوغت کے بعد از سر نو اسلام کی دعوت دینا ضروری ہے۔ اور جب تک دعوت

کے تقاضے پورے نہ ہو جائیں اس سے اظہار برأت کرنا چاہیے۔ ثعلبہ نے یہ نہ

مانا۔ اس نے کہا ہم اس کے ولاء پر ثابت قدم رہیں گے۔ ہاں اسلام کی دعوت البتہ دیں گے کیونکہ اس کے بغیر یہ اسلام کو کماحقہ پہچان نہیں پائے گی۔ اس طرح ان لوگوں نے ایک دوسرے سے اظہار برأت کیا۔

خوارج میں ایک فرقہ "البیہسیہ" کے نام سے موسوم ہے۔ یہ 'ابی بیہس' کی طرف منسوب ہے۔

اس فرقہ کے بانی ابی بیہس نے جس بدعت کا ارتکاب کیا وہ یہ تھی کہ اس نے "میمون" کو اس بناپر کافر قرار دیا کہ اس نے دارالکفر میں مملوکہ کی بیع کو حرام قرار دیا جس کا تعلق ہماری قوم کے کفار سے ہے۔ نیز اس وجہ سے اس نے اس کی تکفیر کی کہ اس نے ان لوگوں سے اظہار برأت کیا جو اسے جائز سمجھتے تھے۔ اس نے اہل شبہت یعنی ان توقف کرنے والوں کو کافر گردانا جنھوں نے میمون کے کفر کو نہیں جانا۔ اور اس حقیقت سے آگاہی حاصل نہیں کی کہ اس مسئلہ میں ابراہیم برسر حق ہے۔

اس نے ابراہیم پر بھی کفر کا فتویٰ لگایا کیونکہ اس نے توقف اختیار کرنے والوں سے اظہار برأت نہیں کیا تھا۔ حالانکہ انھوں نے نہ صرف یہ کہ توقف اختیار نہیں کیا تھا بلکہ اس کی ولاء کے بھی حامی نہیں تھے۔ علاوہ ازیں میمون سے بھی انھوں نے اظہار برأت نہیں کیا تھا۔

اس کے نزدیک توقف کا تعلق اشخاص سے نہیں متعین مسائل سے ہے۔ لیکن جب کوئی شخص کسی مسئلہ کی خلاف ورزی کرے تو دیکھنے والوں کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں رہتا کہ جس شخص نے اظہار حق کیا ہے۔ اور حق پر عمل پیرا ہوا ہے یہ اس کو پہچانیں۔ اور اسی طرح جس نے باطل کا اظہار کیا اور باطل پر قائم رہا اس کی تعیین کریں۔

ابوبیہس کا خیال تھا کہ اس وقت تک کوئی شخص مسلمان نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اللہ، رسول اور ان جملہ تعلیمات کی معرفت کا اقرار نہ کرے جن کو آنحضرتؐ نے پیش کیا، اور اولیاء اللہ سے اظہار ولاء، اور اللہ کے دشمنوں سے اظہار برأت نہ کرے۔

اور یہ کہ جن چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے حرام ٹھہرایا ہے، اور ان کے بارہ میں وعید بھی آئی ہے، ان کو جاننا بوجھنا اور ان کی تفسیر و تشریح سے آگاہ رہنا ہر شخص کے لیے ضروری ہے۔ ہاں بعض احکام ایسے ہیں جن کی جزئیات و تشریح سے واقف ہونا ضروری نہیں بلکہ ان کے بارہ میں سرسری علم ہی کافی ہے۔ ہاں اگر کوئی ان احکام و مسائل پر عمل کرنا چاہے تو البتہ اس کو اس کے متعلقات سے پوری پوری واقفیت ہونا چاہیے۔

نیز یہ کہ جن باتوں کو کوئی شخص نہیں جانتا ہے ان میں توقف اختیار کرنا ضروری ہے۔ اور یہ کہ دین علم کے ذریعے ہی حاصل ہوتا ہے۔

ان خیالات پر خوارج کے بہت سے لوگوں نے صاد کیا۔ اور بہت سوں نے مخالفت کی۔ اور انھیں ان افکار کی بنا پر "البیہسیہ" کے نام سے موسوم کیا گیا لیکن خود انھوں نے اپنے مخالفین کو "الواقفہ" کے لقب سے پکارا۔

اس کے علاوہ دوسرے لوگوں کی رائے یہ ہے کہ انسان اگر وظیفہ دین سے بہرہ مند ہے تو وہ مسلمان ہے۔ چاہے اس کے ماسوا سے آگاہ نہ ہو۔ وظیفہ دین یہ ہے کہ اس حقیقت کا اقرار کرے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور محمدؐ اللہ کے رسول اور عبد ہیں۔ اور ان تمام تعلیمات کو تسلیم کرے جو اللہ کی طرف سے ہیں۔ نیز اولیاء اللہ کے ساتھ اظہار ولاء اور اعداء اللہ (اللہ کے دشمنوں) سے اظہار برأت اختیار کرے۔ اگر اتنی سی باتیں کسی شخص میں پائی جاتی ہیں تو وہ مسلمان ہے۔ ہاں اگر کوئی شخص کسی ناجائز بات یا حرام کا ارتکاب کرتا ہے جس میں باقاعدہ

وعید آئی ہے تو اس کے بارہ میں اس کو پورا پورا علم ہونا چاہیے۔ چنانچہ اگر وہ اس حرام کے بارہ میں کچھ نہیں جانتا ہے تو کافر ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص فرائض میں سے کسی بڑے فرض کو ترک کر دیتا ہے اور اس کی اہمیت سے آگاہ نہیں ہے تو وہ بھی کافر ہے۔

اور اگر اس سے اظہار ولاء کرنے والوں میں سے کوئی شخص بچشم خود دیکھتا ہے کہ اس نے فعل حرام کا ارتکاب کیا ہے لیکن یہ نہیں جانتا ہے کہ یہ فعل شرعاً حرام ہے یا حلال ہے۔ اور یا اس کے نزدیک اس کی حلت وحرمت مشتبہ ہے۔ اس لیے اس نے اس میں توقف اختیار کیا ہے، اور اس توقف کی بنا پر نہ تو اس سے اظہار ولاء کیا ہے اور نہ اظہار برأت۔ تو اس صورت میں "البیہسیہ" ایسے شخص سے اظہار برأت ضروری سمجھتے ہیں۔

"البیہسیہ" کا ایک فرقہ 'العوفیہ' کہلاتا ہے۔ اس کی پھر دو شاخیں ہیں۔

(۱) ایک شاخ کا کہنا ہے کہ جو شخص دار الہجرت اور جہاد سے پلٹ کر بیٹھ رہا ہم اس سے اظہار برأت کرتے ہیں۔

(۲) دوسری شاخ کا قول ہے کہ ہم اس سے اظہار برأت نہیں کرتے کیونکہ اس نے بہر حال امر حلال ہی کو اختیار کیا ہے۔

"العوفیہ" کی دونوں شاخوں کا عقیدہ ہے کہ اگر امام کافر ہو جائے تو تمام رعایا بغیر کسی تخصیص کے کافر ہو جاتی ہے۔ وہ جو حاضر وموجود ہے وہ بھی، اور جو حاضر وموجود نہیں ہے وہ بھی۔

"البیہسیہ" نے ان دونوں شاخوں سے اپنے کو بری الذمہ قرار دیا ہے۔ اور "بیہس" سے ولاء کے دعویدار ہیں۔

"البیہسیہ" کا ایک فرقہ اصحاب السؤال کے لقب سے ملقب ہے۔ انھیں

"شبیب النجرانی" کے پیروکاروں سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

ان کی بدعت طرازی یہ ہے کہ یہ ہر اس شخص کو مسلمان سمجھتے ہیں جو کلمۂ شہادت کا اقرار کرے اور اللہ کے اولیاء سے دوستی اور اس کے اعداء سے دشمنی کا دم بھرے۔ اور ان تمام تعلیمات پر بحیثیت مجموعی ایمان رکھے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے آئی ہیں۔ اس کے علاوہ باقی جن چیزوں کو اللہ نے فرض ٹھہرایا ہے ان کے بارہ میں چاہے اسے علم ہو یا نہ ہو۔ ایسا شخص ان کے نزدیک مسلمان ہے۔ یہاں تک کہ کسی گناہ کبیرہ سے دوچار ہو اور پھر اس بارے میں سوال کرے، اور مزید تفصیلات جاننے کی کوشش کرے۔

مسلمانوں کے معصوم بچوں سے متعلق انھوں نے الواقفہ سے علیحدہ روش اختیار کی اور وہی کہا جو الثعلبیہ کہتے ہیں کہ وہ دونوں صورتوں میں مومن ہیں۔ بالغ ہوں چاہے نابالغ، جب تک کہ کفر اختیار نہ کریں۔

اور یہ کہ کفار کی اولاد دونوں صورتوں میں کافر ہے۔ بالغ ہو چاہے نابالغ۔ جب تک کہ ایمان نہ لائیں۔

مسئلہ قدر (تقدیر) ان کا وہی مسلک ہے جو معتزلہ کا ہے۔

"البیہسیہ" نے ان سے اظہار برأت کیا ہے۔

بعض "البیہسیہ" کا کہنا ہے کہ مرتکب زنا کے بارہ میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس نے کفر کا ارتکاب کیا ہے جب تک اس کا معاملہ امام یا والی کے سامنے پیش نہ ہو جائے اور وہ اس پر حد نہ لگا دے۔ "الصفریہ" نے ان کے اس موقف کی تائید کی مگر یہ کہا کہ ہم اسے نہ مومن کہیں گے نہ کافر۔ بلکہ توقف اختیار کریں گے

"البیہسیہ" کے ایک گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ امام اگر کافر ہو جائے تو اس کی رعیت کو بھی کافر ہی گردانا جائے گا۔

ان کا یہ بھی قول ہے کہ موجودہ اسلامی ممالک دارالشرک کے حکم میں ہیں

اور ان میں سب بسنے والے مشرک ہیں۔

ان کا یہ بھی قول ہے کہ جب تک کسی شخص کے بارہ میں یہ نہ معلوم ہو کہ وہ ان کا ہم عقیدہ ہے اس وقت تک ان کے پیچھے نماز نہ پڑھنا چاہیے۔ یہ گروہ اہل قبلہ کو قتل کر دینا اور ان کے مال واسباب کو لوٹ لینا جائز سمجھتا ہے۔ اور اس میں بھی کوئی باک محسوس نہیں کرتا کہ ان کو لونڈی اور غلام بنا لیا جائے۔

"البیہسیہ" کا کہنا ہے کہ لوگ دو وجہ سے شرک کے مرتکب ہوتے ہیں۔ ایک تو دین کے معاملہ میں جہل ولاعلمی اختیار کر کے، اور دوسرے اس بنا پر کہ یہ گناہوں سے ملوث ہوتے ہیں۔ ہاں اگر گناہ صغیرہ اور ایسا ہو کہ اس کے بارہ میں کوئی سخت حکم نہ آیا ہو تو یہ البتہ بخشش کے لائق ہے۔ اور یہ کہ اللہ کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ گناہوں سے متعلق احکام کو ہم سے چھپائے اور روا ضح نہ کرے کیونکہ اخفا کی یہ نوعیت اگر جائز ہوتی تو شرک میں بھی جائز ہوتی۔

ان کا کہنا ہے کہ حدود اور قصاص کے مرحلے میں جو شخص تو یہ کہتا ہے اگر ان گناہوں کے ارتکاب کا یہ اقرار بھی کرتا ہے تو مشرک و کافر ہے۔ کیونکہ حدود کا نفاذ اسی شخص پر ہوتا ہے جس کے بارہ میں عنداللہ کفر کی شہادت دی جائے۔

بعض "البیہسیہ" کا قول ہے کہ ہر مشروب جو حلال ہو اگر اس کے پینے سے سکر لاحق ہو تو یہ موجب حد نہیں۔ اسی طرح اگر نشہ کے عالم میں کوئی شخص ترکِ صلوٰۃ کرتا ہے یا حق سبحانہ کو گالی دے بیٹھتا ہے تو اس پر نہ حد لگے گی اور نہ یہ کسی خاص حکم کا مستوجب ہوگا۔ بلکہ جب تک یہ نشہ میں ہے اسے کافر بھی نہیں کہا جائے گا۔

ان کا یہ قول تھا کہ شراب (یعنی غیر خمر) میں حلت اصل ہے۔ لہذا قلیل و کثیر کی کوئی قدغن نہیں۔ سب حلال اور جائز ہے۔

"البیہسیہ" کی ایک شاخ "اصحاب التفسیر" کے نام سے موسوم ہے۔ اس کا بانی "الحکم بن مروان کوفی" ہے۔
اس کا یہ عقیدہ تھا کہ کسی مسلمان کے خلاف جب کوئی شہادت دے تو جب تک وہ شہادت کو تفسیر و وضاحت سے بیان نہ کرے اس کی شہادت ناجائز تصور کی جائے گی۔ اس سلسلہ میں ان کا کہنا تھا کہ اگر چار گواہوں نے مثلاً کسی مسلمان کے خلاف زنا کی شہادت دی تو صرف یہ شہادت جائز نہیں مانی جائے گی۔ جب تک گواہ پوری پوری تفصیلات نہ بتائیں۔ یہی عقیدہ ان کا تمام حدود کے متعلق تھا۔ "البیہسیہ" نے بحیثیت مجموعی ان سے اظہار برات کیا۔ اور ان کو "اصحاب التفسیر" کے نام سے پکارا۔

"البیہسیہ" کے ایک فرقے العوفیہ کا کہنا ہے کہ سکر یا نشہ بے شک کفر ہے مگر یہ کفر اس وقت قرار پائے گا جب اس کے نتیجے میں کچھ دوسری اشیاء کا ارتکاب ہوگا۔ مثلاً ترک صلوٰۃ وغیرہ کیونکہ کسی شارب کا حالت سکر میں ہونا اسی وقت معلوم ہوگا جب وہ اس کے ساتھ ایسی حرکت کا ارتکاب کرے گا جو اس کے سکر پر دلالت کناں ہو۔

خوارج کا ایک گروہ "اصحاب صالح" پر مشتمل ہے۔ مگر صالح نے کسی مسئلہ میں تفرد (الگ مسلک) اختیار نہیں کیا۔ اس کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ یہ عقائد کے لحاظ سے "صفری" تھا۔

الصفریہ اور خوارج کا یہ قول ہے کہ ہر بڑا گناہ کفر ہے۔ اور ہر کفر شرک ہے اور ہر ہر شرک شیطان کی عبادت کے مترادف ہے۔

الفضیلیہ کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص اس حقیقت کا زبانی اعتراف کرتا ہے جو مسلمانوں میں جانی بوجھی اور معروف ہے اور اس کی توجیہہ وہ نہیں کرتا جو مسلمانوں میں مسلّم ہے تو اس سے وہ کفر و عصیان کا مرتکب نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک شخص زبان سے لاالٰہ الا اللہ کہتا ہے لیکن اس کی توجیہہ اپنے طور پر یہ سمجھے ہوئے ہے کہ میں اس خدا کا اقرار کر رہا ہوں جس کے اولاد اور بیوی بھی ہے۔ یا اس کے ذہن میں کسی ایسے بت کا نقشہ ہے جسے وہ خدا سمجھتا ہے۔ یا مثلاً "محمد رسول اللہ" کہتا ہے لیکن مراد کوئی دوسرا ہے۔ خدائے تعالیٰ کو حی و قیوم قرار دیتا ہے اور اسی نوع کے دوسرے کلمات استعمال کرتا ہے لیکن دل میں غیر اللہ کو بسا رکھا ہے۔ ایسی تمام صورتوں میں یہ توجیہات غلط، ناقابل التفات اور مہمل ہوں گی۔ اور اعتبار اصل الفاظ اور ان کے معانی کا کیا جائے گا۔

'الیمان بن رباب الخارجی' کا کہنا ہے کہ الصفریہ کی ایک شاخ نے "البیہسیہ" کے اس عقیدہ کی تائید کی ہے کہ اگر کوئی شخص ایسے گناہ کا مرتکب ہوتا ہے جو حرام ہے تو اس پر فتویٰ کفر نہیں لگے گا۔ جب تک اسے سلطان کے سامنے پیش نہ کیا جائے۔ اور وہ اس پر حد نہ لگا دے۔ چنانچہ جب اس پر حد لگ چکے تو یہ آپ سے آپ دائرہ کفر میں داخل ہو جائے گا۔ فرقہ البیہسیہ اس درمیانے عرصہ تک کہ جس میں اس پر حد نہ لگے مرتکب حرام کو ایمان و کفر کے نام سے موسوم نہیں کرتا۔ لیکن الصفریہ کی یہ شاخ اس وقت تک اس کو مومن ہی سمجھتی ہے۔ جب تک کہ حد کا نفاذ نہ ہو جائے۔

کہا جاتا ہے کہ خوارج کے ایک گروہ نے اس متبدعانہ تفرد کو اختیار کیا ہے کہ وہ اور ان کے تمام ہم نوا بغیر کسی شرط اور استثنا کے قطعی جنتی ہیں۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان ہی کا فرقہ "الحینیہ" کے نام سے متصف ہے ان کا امام "ابی الحسین" نامی ایک شخص تھا۔ ان کا یہ خیال تھا کہ موجودہ اسلامی حکومتیں دارالحرب کے حکم میں داخل ہیں۔ لیکن اس کے باوجود کسی شخص کے خلاف اس وقت تک کوئی اقدام نہیں ہونا چاہیے جب تک کہ ابتلاء میں اس کا مخالف ہونا ثابت نہ ہو جائے۔ اپنے موافقین کے معاملہ میں یہ خصوصیت سے ارجاء (ڈھیل) سے کام لیتے تھے اور مخالفین کو بوجہ ارتکاب کبائر کے کافر اور مشرک گردانتے تھے۔

الیمان کا کہنا ہے "الشمراخیہ" کے قائد عبداللہ بن شمراخ کا قول ہے، کہ اپنی قوم میں سے کے مخالفین کا خون بہانا، چوری چھپے تو ناجائز ہے، ہاں دارالعلانیہ میں البتہ جائز ہے۔ اور یہ کہ والدین چاہے مخالفین کی صف میں شامل ہوں ان کا قتل دارالتقیہ اور دارالہجرۃ میں ناجائز ہے۔

خوارج میں لغت کے عالم "ابوعبیدہ معمر بن مثنی" [۵۴] ہیں۔ ان کا تعلق "صفریہ" سے تھا، اور شعراء میں سے "عمران بن حطان" [۵۵] ہیں۔ یہ بھی عقیدۃً صفری تھے۔ جہاں تک مصنفین اور علم الکلام کے ماہرین کا تعلق ہے، ان میں عبداللہ بن یزید۔ محمد بن حرب اور یحییٰ بن کامل معروف ہیں۔ یہ سب "اباضیہ" تھے۔ الیمان بن رباب پہلے ثعلبی تھے، پھر بیہسی ہو گئے۔ سعید بن ہارون میری رائے میں اباضی تھے۔

خوارج جن لوگوں کو اسلاف کے زمرہ میں شمار کرتے ہیں، وہ یہ ہیں (ابو) الشعثاء جابر بن زید [۵۶] عکرمہ [۵۷] اسماعیل بن سمیع، ابو ہارون العبدی اور ہبیرہ بن مریم۔

خوارج میں سے وہ حضرات جن کے بارہ میں نہ تو خروج وبغاوت کی تصریح ہے اور نہ یہ معلوم ہے کہ انھوں نے کسی خاص تصور کا اضافہ کیا، صالح بن مسرح اور " داود" ہیں۔ ان دونوں کا آپس میں میل جول تھا۔ یہ آپس میں مل کے بیٹھتے اور ان مسائل کے نئے نئے حل پیش کرتے جو خوارج میں استخوان نزاع بنے ہوئے تھے۔ عمر کے آخری حصہ میں انھوں نے شورش میں اہم حصہ لیا۔ مگر ان کا یہ خروج شہرت نہ حاصل کر سکا۔ رباب السجستانی اور ان کے بارہ میں یہ واقعہ مذکور ہے کہ ایک مرتبہ لشکر میں ایک شخص کی لاش ملی۔ اس کے متعلق خوارج میں اچھا خاصا اختلاف رونما ہوا۔ جس کو ان دونوں نے خوب خوب ہوا دی۔

ان میں بعض کی رائے یہ تھی کہ جس شخص کی لاش مخالف گروہ کے لشکر میں ملتی ہے، اس لشکر کو ہم کافر ہی گردانیں گے۔ تاوقتیکہ اہل لشکر کا برسر حق ہونا ثابت نہ ہو جائے۔ بعض کا کہنا تھا کہ نہیں یہ لوگ مسلمان ہیں تاوقتیکہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ انھوں نے حق کے لیے جان نثار نہیں کی۔

اس گروہ کا ایک آدمی ہارون الضعیف بھی ہے۔ اس کے متعلق مروی ہے کہ یہ مخالفین کی عورتوں سے نکاح وازدواج کے تعلق کو جائز سمجھتا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ یہ اہل کتاب کے حکم میں داخل ہیں۔

خوارج میں کا ایک گروہ 'الراجعہ' کہلاتا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے 'صالح بن مسرح' سے بربنائے اختلاف ان احکام سے رجوع اور اظہار برأت کیا جو ان کی رائے میں غلط تھے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ صالح کے خبررسانوں نے بتایا کہ ایک شہسوار ٹیلے پر کھڑا ان کے لشکر کا جائزہ لے رہا ہے۔ اس نے، اس سے نمٹنے کے لیے دو شخصوں کو روانہ کیا۔ شہسوار نے جب یہ دیکھا تو بھاگ کھڑا ہوا۔ لیکن انھوں نے اس کا پیچھا کیا۔ بلکہ ان میں ایک نے تو وار کر کے اسے ٹیلے

سے نیچے گرا ہی دیا۔ اور یہ دونوں خود بھی اسے قتل کر دینے کی نیت سے ٹیلے سے نیچے اترے۔ اس نے جب یہ تیور دیکھے تو کہنے لگا میں تو مسلمان ہوں اور ربعی بن خراش کا بھائی ہوں۔ ربعی کا شمار چونکہ ان کے قائدین اور سربراہوں میں ہوتا تھا۔ اس لیے یہ اس کو چھوڑ دینے پر مجبور ہو گئے۔ پھر انھوں نے اس سے دریافت کیا کہ تمھیں کوئی شخص ہمارے لشکر میں سے پہچانتا بھی ہے۔ اس نے کہا۔ جی ہاں اس سلسلے میں اس نے جبیر اور ولید دو آدمیوں کا نام لیا۔ جو صالح کے پیروکاروں میں تھے۔ جب ان سے اس کے بارہ میں پوچھا گیا۔ تو انھوں نے جواب میں کہا۔ ہم اس کے خبث باطن اور کفر سے خوب واقف ہیں۔ یقیناً یہ ربعی کا بھائی ہے لیکن ربعی ہی نے ہمیں اس کے خبث باطن اور مسلمانوں کے خلاف جذبہ عناد و عداوت کی اطلاع دی تھی۔ جو یہ اپنے سینے میں چھپائے ہوئے ہے۔ اس پر صالح نے اس کے قتل کا حکم دیا۔ اور یہ قتل کر دیا گیا۔ الراجعہ نے کہا۔ اس نے ایک مسلمان کو جس نے اسلام کا اقرار کیا تھا ناحق قتل کیا ہے۔ اس بنا پر ان لوگوں نے صالح سے اظہار برأت کیا۔

الراجعہ کو راجعہ کیوں کہا گیا۔ اس کی ایک توجیہہ یہ ہے کہ صالح کے مقرر کردہ خبر رسانوں میں سے ایک نے اس کو بتایا کہ کوئی شہسوار رات کے وقت ٹیلے پر کھڑا ان کے لشکر کی نقل و حرکت کا اندازہ کر رہا ہے۔ صالح نے ابو عمر اور یزید بن خارجہ کو دریافت احوال کے لیے بھیجا۔ شہسوار ان کو دیکھ کر بھاگ کھڑا ہوا۔ مگر ان دونوں نے اسے جا لیا۔ چنانچہ ایک نے تو اس پہ نیزہ کا وار کیا۔ اور دوسرا تلوار سے حملہ آور ہوا۔ پھر اس کو صالح کے پاس گھسیٹ لائے۔ صالح نے اسے یہ کہہ کر ایک شخص کے سپرد کر دیا کہ اسے صبح کے وقت پیش کرنا۔ اس کا زخم ہم دیکھیں گے اور فیصلہ کریں گے کہ آیا یہ دیت نفس کا سزاوار ہے۔ یا مالی تاوان کا۔ یہ شخص اسے اپنے گھر لے گیا۔ تاکہ یہ اس کے ہاں رات بسر کر سکے۔ پھر جب یہ نگران شخص سو گیا تو اس زخمی قیدی کو بھاگ جانے کی سوجھی۔ اور یہ بھاگ

گیا۔ الراجعہ نے اس پر صالح سے اظہار برأت کیا اور کہا کہ یہ شخص ذمی تھا۔ اس لیے صالح کو چاہیے تھا کہ جس شخص نے اسے زخمی کیا ہے اس سے اظہار برأت کیا جاتا۔ جو اس نے نہیں کیا۔

ایک توجیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس کے پیروکاروں میں صخر نامی ایک شخص نے انھیں کے گروہ کے ایک صاحب کے بارہ میں یہ کہہ دیا کہ یہ اللہ کا دشمن ہے۔ اور صالح نے اس سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا۔ ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ صالح نے مال غنیمت میں سے ایک گھوڑے کو اپنے استعمال کے لیے روک لیا تھا۔ جس پر اس کے پیرو کار قرعہ اندازی کے ذریعہ سوار ہوئے۔ بلکہ اس پر سوار ہونا رشد و حسد کا موجب ہو گیا۔ اور ہر شخص یہ چاہتا کہ اس پر سوار ہو کر میدان قتال میں نبرد آزما ہونے کی سعادت حاصل کرے۔

یہ ہیں وہ چند پہلو جن کی بنا پر صالح کے ماننے والوں میں اختلاف رونما ہوا۔ اور جس فرقہ نے اس سے اظہار برأت کیا انھیں کا نام الراجعہ ہوا۔ خوارج میں کی اکثریت نے صالح کے طرز عمل کو درست جانا ہے۔ "شبیب" نے البتہ اس معاملہ میں توقف سے کام لیا۔ اس کا کہنا ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ صالح اپنے فیصلوں میں حق بجانب تھا یا نہیں تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ الراجعہ کی اکثریت نے آخر آخر میں صالح کو حق بجانب کہنا شروع کر دیا تھا۔

"الاباضیہ" میں سے بعض کی یہ رائے ہے کہ جن لوگوں نے صالح سے اظہار برأت کیا ہے وہ کفر کے مرتکب ہوئے ہیں۔ اسی طرح جن لوگوں نے ان کے کفر سے انکار کیا ہے۔ اور اس مسئلہ میں توقف ضروری سمجھا ہے۔ انھوں نے بھی کفر کی راہ اختیار کی ہے۔ اس کے باوجود "شبیب" سے ان کا حسن ظن قائم رہا۔ اس سلسلہ میں ان کا قول تھا کہ ایسی شخصیت سے اظہار برأت اچھا نہیں۔ اس کی دلیل وہ یہ پیش کرتے تھے کہ شبیب نے توقف کے باوجود صالح کا ساتھ دیا۔ یہاں تک کہ مارا گیا۔ اس کا مطلب ان کے

نزدیک یہ تھا کہ اس کی موت اصل ایمان پر ہوئی ہے۔

انہی میں کا ایک فرقہ "الشبیبیہ" کے نام سے موسوم ہے۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ شبیب نے صالح اور ان لوگوں کے معاملہ میں توقف سے کام لیا جنھوں نے رجوع کیا تھا یعنی الراجعہ سے۔ ان کا کہنا تھا ہم نہیں جانتے کہ صالح کا فیصلہ حق پر مبنی تھا یا جور وظلم پر، یا راجعہ نے جو شہادت دی تھی اس میں وہ برسرحق تھے۔ یا ان کا طرز عمل جور وظلم کا طرز عمل تھا۔ خوارج نے ان سے اظہار برأت کیا اور 'مرجئۃ الخوارج' نام رکھا۔

شبیب نے بحر جرایا کی لڑائی میں بہت سا مال حاصل کیا۔ جسے اس نے باقاعدہ بانٹ دیا۔ لیکن ایک نر کی گھوڑی، ایک پٹکا اور ایک عمامہ تقسیم نہ کیا بلکہ اپنے لگے بندھوں میں سے ایک سے کہا کہ تم اس پر سوار ہو لو تو پھر اسے تقسیم کریں گے۔ اسی طرح تقسیم سے پہلے اپنے ایک رفیق سے عمامہ اور پٹکا پہننے کی درخواست کی۔ یہ بات اس کے ساتھیوں کو معلوم ہوئی تو سالم بن ابی الجعد الاشجعی اور ابن وجاجہ الحنفی اس کے پاس آئے۔ اور کہنے لگے لوگو اس شخص نے تقسیم میں فال کے تیروں کو استعمال کیا ہے۔ شبیب نے جواب میں کہا۔ یہ بات نہیں۔ میں صرف یہ چاہتا تھا کہ اس نر کی گھوڑی پر اس کا اصل مالک وہ ایک دن سوار ہولے پھر میں اسے تقسیم کر دوں۔ اس پر انھوں نے کہا۔ اور یہ عمامہ اور پٹکا تو نے کیوں دیا؟ اگر یہ شخص شہید ہو جاتا اور اس کا عمامہ و پٹکا چھین لیا جاتا تو اس کا ذمہ وار کون ہوتا؟ تمھیں اپنے اس فعل سے تائب ہونا چاہیے۔ شبیب نے ان کے اس مطالبے کے آگے جھکنے سے انکار کر دیا، اور کہا، میری رائے میں اس مرحلہ پر تو یہ غیر ضروری ہے۔ اس کے اس انکار پر انھوں نے اس سے اظہار برأت کیا۔ چنانچہ جہاں تک مجھے معلوم ہے کوئی خارجی بھی اس سے اظہار ولاء کی جرأت نہیں کرتا۔ ان کے نزدیک

اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ اس لیے یہ نہ تو اس کی تکفیر کرتے ہیں اور نہ اس کے ایمان پر زور دیتے ہیں۔

توحید کے مسائل میں خوارج کی وہی روش ہے جو معتزلہ کی ہے۔ ہم عنقریب جب معتزلہ کے مذاہب کی تشریح کریں گے تو توحید کے بارہ میں معتزلہ کے مسلک کو زیر بحث لائیں گے۔

خلق قرآن کے مسئلہ میں خوارج سب کے سب معتزلہ کے ہم نوا ہیں۔ الا باضیہ نے البتہ توحید میں ارادۂ الٰہی سے متعلق معتزلہ سے مختلف رائے اختیار کی ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ سبحانہ کا ارادہ اپنی جملہ معلومات کے بارہ میں ازل سے قائم ہے۔ ان معلومات کے متعلق بھی کہ جن کو وجود کا پیراہن پہننا ہے۔ اور ان چیزوں کے بارہ میں بھی کہ جنھیں اقلیم وجود میں نہیں آنا ہے۔ معتزلہ بشیر المعتمر کے سوا اس رائے کو ماننے والے نہیں۔

عقیدۂ قدر کے متعلق ہم بتا چکے ہیں کہ خوارج میں کون معتزلہ کے ہم نوا ہیں، اور کون نہیں ہیں۔ یعنی کون منکر ہے اور کون ان میں اثبات کا قائل ہے۔

وعید کے مسئلہ میں (یعنی کن لوگوں کے عذاب کے متعلق قرآن میں بوضاحت کہا گیا ہے) معتزلہ اور خوارج میں باہم پورا پورا اتفاق ہے۔ کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ کبائر (بڑے بڑے گناہوں) کے مرتکبین ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رہیں گے۔ بشرطیکہ ان کی موت انہی کبائر پر ہوئی ہو۔ ان دونوں میں اس معاملہ میں فرق یہ ہے کہ خوارج تو یہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ اس عذاب سے دوچار ہو گا جس سے کفار دوچار ہوئے ہیں۔ اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ دونوں میں عذاب کی نوعیت مختلف ہو گی۔

مخالفین کے حق میں سیف و قتال کو تمام خوارج جائز سمجھتے ہیں سوائے

الاباضیہ کے۔ ان کا یہ مسلک ہے کہ لوگوں کو تلوار کے زور سے کسی عقیدہ پر مجبور نہیں کرنا چاہیے۔ ہاں ائمہ جور کی اصلاح البتہ ضروری ہے۔ اگر تلوار اٹھانے پر قدرت ہو تو تلوار اٹھانا چاہیے۔ ورنہ دوسرے ذرائع استعمال کیے جائیں۔

کیا اللہ تعالیٰ ظلم و جور پر قادر ہے؟ خوارج اس کے منکر ہیں۔

حضرت ابوبکر و عمر کی امامت پر بھی سب خوارج کا اتفاق ہے۔ حضرت عثمان کی امامت کو صرف اس وقت تک تسلیم کرتے ہیں جب تک کہ فتنوں کا ظہور نہیں ہوا تھا، اور ان فتنوں کی بنا پر ان کو ہدف انتقام نہیں ٹھہرایا گیا تھا۔ اس کے بعد یہ منصب امامت کے اہل نہیں رہے تھے۔ یہی روش ان کی حضرت علی کے بارہ میں ہے۔ یہ ان کو تحکیم کے قبل تو خلیفہ مانتے ہیں، تحکیم کے بعد نہیں۔ معاویہ، عمرو بن العاص، اور ابو موسیٰ اشعری کو یہ کافر سمجھتے ہیں۔ مسئلہ امامت کے استحقاق کے لیے ان کے نقطۂ نظر سے قریشی یا غیر قریشی ہونا ضروری نہیں۔ صرف اہل بیت شرط ہے۔ اور ظالم کی امامت کو تو کسی صورت میں بھی جائز قرار نہیں دیتے۔

زرقان نے "نجدات" سے روایت کی ہے کہ یہ لوگ سرے سے امامت کی ضرورت ہی کے قائل نہیں۔ ان کی رائے میں ضروری صرف یہ ہے کہ لوگ اللہ سبحانہ کی کتاب کو جانیں بوجھیں۔

چھوٹے بچوں سے متعلق ان کی تین رائے ہیں،

(۱) ایک گروہ تو یہ سمجھتا ہے کہ مشرکین کی اولاد کا وہی حکم ہے جو ان کے ماں باپ کا ہے۔ یہ بھی اپنے ماں باپ کے ساتھ جہنم میں جھونکے جائیں گے، اور مسلمان بچے اپنے ماں باپ کی طرح جنت میں جائیں گے۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنی اولاد کے مرنے کے بعد ارتداد اختیار کر لیتا ہے تو اس صورت میں اولاد کا کیا انجام ہوگا۔ اس میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ ان کا انجام بہر حال وہی ہوگا جو ان کے ماں باپ کا ہونے والا ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے۔

نہیں۔ اس صورت میں دیکھا یہ جائے گا کہ موت کے وقت ماں باپ عقیدہ کیا تھا۔ ان کا ارتداد ان پر اثر انداز نہیں ہو گا۔

(۲) ان میں کا دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو حق پہنچتا ہے کہ مشرکین کی اولاد کو عذاب جہنم میں مبتلا کرے۔ یا نہ کرے۔ مگر مکافات عمل کی بنا پر نہیں۔ مسلمان بچوں کے بارہ میں ان کا کہنا ہے کہ یہ اپنے ماں باپ کی صف میں شامل ہوں گے،

والذین آمنوا واتبعتھم ذریتھم۔ بایمان الحقنا بھم ذریاتھم۔ (طور : ۲۱)	اور جو لوگ ایمان لائے اور ان کی اولاد بھی ان کے پیچھے چلی ہم ان کی اولاد کو بھی ان کے درجے تک پہنچا دیں گے۔

(۳) تیسرا گروہ قدری خیالات کا حامل ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ مشرکین اور مومنین دونوں کی اولاد جنت میں جائے گی۔

"الاخنسیہ" کے بارہ میں ایک شخص کی روایت ہے کہ یہ محارب اور غیر محارب دونوں سے عورتوں کے رشتہ ناطہ کو جائز سمجھتے ہیں۔ یہ بھی روایت ہے کہ "الشمراخیہ" اور الصفریہ ان لوگوں کے پیچھے بھی نماز پڑھ لیتے ہیں جن کے عقیدہ سے یہ ناواقف ہوں۔

یہ بھی مروی ہے کہ البیہسیہ اہل قبلہ کو قتل کر دینا، اور ان کے مال و دولت کو چھین لینا جائز سمجھتے ہیں۔ نیز یہ کہ اس وقت تک کسی شخص کے پیچھے نماز نہ پڑھی جائے جب تک اس کا عقیدہ معلوم نہ ہو۔ دار الکفر میں رہنے والوں کے بارہ میں ان کی یہ رائے تھی کہ یہ کافر ہیں۔

ایک بیان کرنے والے نے "البدعیہ" کے بارہ میں کہا ہے کہ ان کے عقائد وہی ہیں جو ازارقہ کے ہیں بجز اس کے کہ ان کے نزدیک نماز صبح و شام صرف دو رکعتیں پڑھ لینے کا نام ہے۔

اجتہاد کے بارہ میں خوارج کے دو گروہ ہیں،

(۱) ایک گروہ النجدات وغیرہ کا ہے جو احکام میں اجتہاد کو جائز سمجھتا ہے۔

(۲) دوسرا گروہ اس کا منکر ہے، یہ ظاہر قرآن پر اکتفا کرتا ہے۔ یہ الازارقہ کے نام سے موسوم ہے۔

خوارج سے متعلق ایک شخص نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ یہ فرائض کو اس وقت تک فرائض نہیں مانتے جب تک خود انبیاء علیہم السلام اس کی تصریح نہ کردیں کیونکہ فرائض کی اطاعت اسی وقت ضروری ہوتی ہے جب انبیاء ان کی اطاعت کی اہمیت واضح کریں۔ دلیل میں یہ اس آیت کو پیش کرتے ہیں،

وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا (بنی اسرائیل ۱۵) — اور ہم عذاب نہیں دیا کرتے جب تک کہ ہم رسول نہ بھیج دیں۔

خوارج عذاب قبر کے قائل نہیں اور نہ یہ مانتے ہیں کہ کوئی شخص عذاب قبر سے دوچار ہے۔ رہا یہ سوال کہ اگر کوئی شخص حرام پر قابو پائے اور کھائے، تو کیا اللہ تعالیٰ اسے یہ رزق بہم پہنچاتا ہے۔ اس کے جواب میں مسئلہ قدر میں معتزلہ کے ہم نوا تو انکار سے کام لیتے ہیں، اور جو اثبات کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں۔ ہاں اگر کوئی شخص حرام پر قابو پاتا اور کھالیتا ہے تو اللہ ہی یہ رزق بہم پہنچانے والا ہے۔

خوارج کے کئی القاب ہیں۔ ان القاب میں سے ایک وصف ان کا خوارج ہے۔ انھیں الحروریہ، الشراۃ، اور الحراریہ کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں۔ انھیں المارقہ، اور "المحکمۃ" بھی کہتے ہیں۔

وہ ان تمام القاب کو بخوشی مانتے ہیں۔ لیکن اس بات کو ماننے پر آمادہ نہیں کہ انھیں المارقہ کہا جائے یعنی ایسا گروہ جو دین سے اس طرح نکل گیا اور دور ہو گیا جیسے کمان سے نکلا ہوا تیر۔

خوارج انھیں اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ انھوں نے حضرت علی کے خلاف خروج

اختیار کیا۔ "المحکمہ" کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انھوں نے تصفیہ نزاع کے دو حکم ماننے سے انکار کیا۔ اور لاحکم الا اللہ کا نعرہ بلند کیا۔

"حروریہ" انھیں اس مناسبت سے کہا جاتا ہے کہ اوّل اوّل انھوں نے "حراماء" میں اقامت اختیار کی۔ "شراۃ" یہ اپنے اس دعویٰ کی بنا پر کہلاتے تھے کہ گویا انھوں نے اپنی جانوں کو اطاعت الٰہی یا جنت کی خاطر بیچ ڈالا ہے۔

وہ علاقے جہاں خوارج کی اکثریت آباد ہے جزیرہ، موصل، عمان، حضر موت، اور مغرب کے کچھ نواح ہیں۔ خراسان کے کچھ حصوں میں بھی ان کی اکثریت ہے۔ اور سجلاستہ میں جو غانہ کی طرف ایک مقام کا نام ہے صفریہ کے ایک شخص کو بادشاہت بھی حاصل تھی۔

کہا جاتا ہے کہ صفین میں پہلے پہل جس نے لاحکم الا اللہ کا نعرہ بلند کیا، عروہ بن ہلال بن مرداس ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے یزید بن عاصم المحاربی ہے۔ ایک روایت میں قبیلہ سعد بن زید مناۃ کے ایک آدمی کا ذکر ہے۔ یہ بھی مروی ہے کہ پہلا آدمی جس نے "حلقہ شراۃ" کا آغاز کیا، بنی یشکر کا ایک شخص ہے۔

حضرت علی سے کٹ جانے کے بعد ۲۰ رشوال ۳۷ھ کو پہلا شخص جس نے خوارج کی زمام قیادت سنبھالی عبداللہ ابن الکواء ہے۔ کارزار یا قتال کا امیر شبث بن ربعی مقرر ہوا۔ اور ان لوگوں کا سالار قافلہ جو بصرہ سے اس غرض سے آئے تھے کہ عبداللہ بن وہب سے ملیں معر بن فدکی بنا۔ یہ وہ شخص ہے کہ جس نے خود اور اس کے ساتھیوں نے بغیر دریافت احوال کیے، ہر اس شخص کو جو سامنے آیا، قتل کیا اور مارا۔ اسی نے عبداللہ بن خباب کے خون سے ہاتھ رنگے۔ بعض خوارج کا کہنا ہے، عبداللہ بن وہب اس طرح کے قتل کو اچھا نہیں سمجھتا تھا۔

معر کے قتل و سفاکی کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے بعض لوگ اس توجیہہ کی آڑ لیتے ہیں کہ اس نے عبداللہ سے یہ کہا تھا کہ وہ اپنے والد کی وساطت

سے مروی آنحضرتؐ کی کوئی حدیث بیان کرے۔ اس نے فتن کے بارہ میں حدیث بیان کی جس میں یہ مذکور تھا کہ جنگ اور فتنوں سے دامن کشاں رہنا چاہیے۔ اور یہ کہ عبداللہ مارا جائے گا۔ اس کا انھوں یہ مطلب سمجھا کہ یہ شخص حضرت علی کے خلاف ان کے خروج کو غلط قرار دیتا ہے۔ نیز حضرت علی کے موقف کو بھی جھٹلاتا ہے اس وجہ سے انھوں نے اس کے قتل کو حلال ٹھہرایا۔

جب عبداللہ بن وہب کے لشکر نے حضرت علی کے لشکر کا سامنا کیا تو بہت سے لوگ اس صورت حال سے گھبرائے۔ اور اس کا ساتھ چھوڑ دینے پر مجبور ہو گئے۔ چنانچہ جویریہ بن فارغ تین سو آدمیوں کو لے کر علیحدہ ہو گئے۔ مسعر بن فدکی نے بھی دو سو آدمیوں کی معیت میں مفارقت اختیار کی اور بصرہ چلے گئے۔

ایک روایت یہ ہے کہ یہ ابو ایوب انصاری کے پرچم تلے جمع ہو گئے جو اس زمانہ میں حضرت علی کے ساتھیوں میں تھے۔ فروہ بن نوفل الاشجعی بھی پانچ سو کے ایک جتھے کے ساتھ الگ ہو گئے۔ اسی طرح عبداللہ اسطائی تین سو آدمی لے کر کوفہ روانہ ہو گئے۔ ان کے بارہ میں ایک قول یہ ہے کہ یہ بھی ابی ایوب انصاری سے جا ملے۔ سالم بن ربیعہ اٹھارہ سو ساتھیوں کے ساتھ عبداللہ کے لشکر میں پلٹ آئے۔ اور ایک روایت کے مطابق ابو ایوب انصاری کے پرچم تلے جمع ہو گئے۔ ساتھ چھوڑ دینے والوں میں ابو مریم سعدی بھی تھے۔ یہ بھی دو سو آدمیوں کو لشکر سے باہر نکال لائے۔ اور ایک روایت کے مطابق ابو ایوب انصاری سے جا ملے۔ اور انہی میں اشرف بن عوف کا بھی شمار ہوتا ہے جنھوں نے دو سو دوستوں کے ساتھ دسکرہ میں اقامت اختیار کر لی۔

المدائنی کی روایت ہے کہ خوارج میں کا ایک گروہ شام کی لڑائی میں حضرت علی کے ساتھ تھا۔ لیکن جب انھوں نے اہل النہر سے معرکہ کی ٹھانی تو یہ علیحدہ ہو گیا۔ اور النخیلہ میں آکر آباد ہو گیا۔

عبداللہ بن وہب الراسبی اور اس کے ساتھیوں کے قتل ہونے کی تاریخ ۸ صفر ۳۸ھ ہے۔

حضرت علی کی زندگی ہی میں عبداللہ بن وہب الراسبی کے بعد خوارج میں سے اشرس بن عوف نے علم بغاوت بلند کیا۔ حضرت علی نے اس کی سرکوبی کے لیے ایک لشکر بھیجا جس سے معرکہ آرائی کے نتیجے میں یہ اور اس کے ساتھی انبار میں ربیع الاول ۳۸ سنہ ہجری کو مارے گئے۔

اس کے بعد ابن علقمہ التیمی نے خروج کیا۔ اس سے نمٹنے کے لیے معقل بن قیس الراعی کو متعین کیا۔ اس نے اس کو اور اس کے سنگے بندھے خارجیوں کو جمادی الاولیٰ ۳۸ سنہ کو "ماسبذان" میں موت کے گھاٹ اتار دیا۔

پھر الاشہب بن بشر نے جرأت کی۔ اس سے عہدہ برآ ہونے کے لیے حضرت علی نے جاریہ بن قدامہ کو بھیجا۔ جو جمادی الآخر ۳۸ھ کو "جرجرایا" کے مقام پر اس کو اور اس کے ساتھیوں کو قتل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔

خوارج میں سعد نامی ایک آدمی نے بھی خروج کیا۔ حضرت علی نے سعد بن مسعود الثقفی کو جو ان دنوں مدائن کے عامل تھے، لکھا کہ اس سے نمٹ لیا جائے۔ چنانچہ اس نے رجب ۳۸ سنہ کو اس کا اور اس کے ساتھیوں کا کام تمام کیا۔

اس کے بعد ابو مریم السعدی نے بغاوت کی۔ حضرت علی نے اس کے مقابلہ کے لیے شریح بن معانی کو بھیجا لیکن اس اثنا میں یہ اور اس کے ساتھی کوفہ سے دو فرسخ آگے نکل آئے تھے۔ پھر جاریہ بن قدامہ کو زحمت دی اس نے سوا پچاس آدمیوں کے جنھوں نے پناہ طلب کی تھی باقی سب کو مار ڈالا۔ یہ واقعہ اسی سال رمضان میں پیش آیا۔ اس کے بعد حضرت علیؓ شہید ہوئے اور اگر ہم ان تمام لوگوں کا ذکر کریں جنھوں نے حضرت علی کے خلاف خروج اختیار کیا تو کتاب کی ضخامت بڑھ جائے گی ——— خوارج کے عقائد و نظریات کی بحث ختم ہوئی۔

مرجئہ کے عقائد[۵۸]

ایمان سے متعلق مرجئہ کا اختلاف بارہ فرقوں پر ختم ہوا۔

(۱) ان میں کا پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ ایمان باللہ کے معنی صرف معرفۃ باللہ یا اللہ کو پہچاننے کے ہیں۔ اس کے رسولوں کو جاننے کے ہیں اور ان تمام تعلیمات کو سمجھ لینے کے ہیں جو اللہ کی طرف سے نازل ہوئیں۔ اور معرفت کے سوا جہاں تک اقرار باللسان، خضوع قلب، اللہ اور اس کے رسول کی محبت و توقیر، یا ان کی مخالفت کا خوف، اور حسی اعمال (یعنی وہ اعمال جن کا تعلق انسانی اعضاء سے ہے) کا تعلق ہے تو یہ دائرہ ایمان میں داخل نہیں۔ اسی طرح ان کا کفر کے بارہ میں یہ خیال ہے کہ وہ جہل باللہ (اللہ کو نہ جاننے) کا نام ہے۔ یہ 'جہم بن صفوان' کا قول ہے۔

جہمیہ کی یہ بھی رائے ہے کہ اگر کوئی انسان اس معرفت سے بہرہ مند ہے لیکن زبان سے اقرار کرتا ہے تو صرف اس انکار کی وجہ سے اس کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ درجات ایمان میں کمی بیشی نہیں۔ اور یہ کہ ایمان کا محل و موضوع قلب ہے، جوارح (اعضاء) نہیں۔

(۲) دوسرے فرقہ کا یہ عقیدہ ہے کہ ایمان باللہ صرف اللہ کو جاننے کا نام ہے، اور کفر اس کو نہ جاننے سے تعبیر ہے۔ لہذا ایمان باللہ کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ معرفت باللہ کی صورت ہے۔ اور حقیقت کفر کے معنی اس سے مختلف نہیں کہ یہ اللہ کو نہ جاننے کے مترادف ہے۔

بنابریں اگر کوئی شخص زبان سے تثلیث کا اقرار کرتا ہے تو صرف یہ اقرار کفر نہیں ہو سکتا۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ اس نوع کا اقرار کافر ہی کا شیوہ ہے۔ یہی وجہ ہے اللہ سبحانہ نے اس طرح کے اقرار کرنے والے کو کافر گردانا ہے، اور تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ یہ کلمہ کسی کافر ہی کے منہ سے نکل سکتا ہے۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ معرفت باللہ کے معنی اللہ کے باب میں محبت وخضوع روا رکھنے کے ہیں۔ ان کے خیال میں ایمان باللہ (اللہ پر ایمان لانا) ایمان بالرسول (رسول پر ایمان لانے) کو مستلزم نہیں۔ ان کی رائے میں رسول پر ایمان لانے کے یہ معنی نہیں کہ اس کے بغیر، ایمان باللہ کا تقاضا پورا نہیں ہوتا۔ بلکہ رسول پر ایمان لانا اس بنا پر ضروری ہے، کہ خود پیغمبر نے یہ ارشاد فرمایا ہے،

من لایومن بی فلیس بمومن باللہ۔	جو شخص مجھ پر ایمان نہیں رکھتا وہ اللہ پر بھی ایمان لانے والا نہیں۔

ان کا یہ بھی خیال ہے کہ نماز کا شمار عبادات میں نہیں ہوتا۔ اور یہ کہ اصل عبادت اللہ پر ایمان رکھنا ہے، اور ایمان معرفت الٰہی کا دوسرا نام ہے۔ ایمان کے بارہ میں ان کی یہ رائے ہے کہ اس میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔ اور یہ کہ یہ ایک ہی وصف وخصلت سے تعبیر ہے۔ اور بعینہٖ یہی حال کفر کا بھی ہے۔ اس کا قائل "ابوالحسین الصالحی" ہے۔

(۳) ان میں کا تیسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ ایمان باللہ کے معنی اللہ کو پہچاننے کے ہیں۔ اس کے حضور خضوع اختیار کرنے کے ہیں۔ اور اس کے سامنے کبر و غرور سے دست بردار ہونے اور اس کے ساتھ محبت رکھنے کے ہیں۔ جس میں یہ خصائل جمع ہو جائیں وہ مومن ہے۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ شیطان کو اللہ کا عرفان حاصل تھا۔ مگر وہ کبر و غرور کی وجہ سے کفر کا مستوجب ہوا۔ یہ قول "یونس النمری" کے بعض ماننے والوں کا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ انسان اگرچہ

ان تمام اوصاف کو اپنائے بغیر مومن نہیں ہو سکتا۔ جن کا ہم نے ابھی ابھی ذکر کیا ہے تاہم اگر کوئی شخص ان میں ایک وصف کو بھی ترک کر دیتا ہے تو وہ کافر ہو جاتا ہے۔ یونس اس بات کا قائل نہیں تھا۔

(۴) ان میں کا چوتھا فرقہ اصحاب 'ابی شمر' کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کی رائے میں ایمان باللہ کے معنی اللہ کو پہچاننے، اس کے حضور خضوع اختیار کرنے اور اس سے دلی رشتہ محبت استوار کرنے کے ہیں۔ یہی نہیں زبان سے اس کا اقرار بھی کرنا ہوگا۔ اور یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ کوئی بھی اللہ کا مثیل اور ساجھی نہیں ہے۔ ایسا شخص اس وقت دائرہ ایمان میں رہے گا جب تک کہ اس کے خلاف حجت انبیاء قائم نہ ہو۔ اور اگر اس کے خلاف حجت انبیاء قائم ہو جائے تو پھر اقرار باللہ یا تصدیق و معرفت سے کچھ حاصل ہونے والا نہیں۔ ایسا شخص دائرۂ ایمان میں داخل نہیں رہ سکتا۔ یہ لوگ بیان کردہ کسی ایک خصلت پر یا بعض خصائل پر ایمان کا اطلاق نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک ایمان کے لیے تمام خصائل کا بیک وقت جمع ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص میں یہ سب کی سب جمع ہو جائیں تو یہ کہیں گے کہ اب ایمان کا اطلاق صحیح ہوا۔ ان کے خیال میں ایمان کا معاملہ بعینہ اسی طرح کا ہے جس طرح مثلاً ابلق گھوڑا ہے۔ کہ اگر اس کی جلد پر ایک دو سیاہ داغ ہیں تو صرف اس سے وہ 'ابلق' نہیں ہو جائے گا۔ بلکہ اس وقت ابلق کہلائے گا جب اس کی جلد پر سیاہ داغ اور سفید چتے ایک خاص مقدار میں جمع ہو جائیں گے۔ یہی حال اونٹ اور کتے کا ہے۔ اسے بھی ایسی صورت میں 'بقع' یعنی چتکبرا کہا جائے گا جب سیاہ داغوں اور چتوں کا ایک مخصوص تناسب پایا جائے۔ ان کے نقطۂ نگاہ سے اگر کوئی شخص ان تمام خصائل سے دامن کشاں ہو جاتا ہے تب بھی کافر ہو جاتا ہے۔ اور اگر ان میں کسی کسی ایک کو چھوڑ دیتا ہے تب بھی کافر ہو جاتا ہے۔ یہ فرقہ بھی دوسرے مرجئہ کی طرح ایمان کے معاملہ میں کمی بیشی

کا قائل نہیں۔

ابی شمر سے یہ قول مروی ہے کہ میں کسی شخص کو مطلق منافق نہیں کہتا۔ میری رائے میں یہ کہنا چاہیے کہ یہ شخص فلاں بات میں منافق ہے یا اس کا فلاں عمل منافقانہ ہے۔

محمد بن شبیب اور عباد بن سلیمان نے "ابی شمر" کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایمان اللہ کی معرفت، اس کا اقرار، اور ان احکام کو تسلیم کرنے کا نام ہے جو اس کی طرف سے نازل ہوئے۔ نیز اس کے قانون عدل کی معرفت بھی ایمان میں داخل ہے۔ قانون عدل سے اس کی مراد عقیدۂ قدر (۵۹) کی تائید ہے۔ اس کے نزدیک قدر سے متعلق اس حصہ کو بھی ماننا ضروری ہے جو منصوص ہے، اور اس حصہ کو بھی جو بطور استدلال عقلی کے مستنبط ہے۔ جس سے کہ اس کے تقاضائے عدل کا اثبات ہوتا ہو۔ خدا کی توحید پر ایمان رکھنا اور تشبیہ کی نفی کرنا بھی ضروری ہے۔ یہ سب چیزیں ایمان سے تعلق رکھنے والی ہیں۔ اللہ کا جاننا ایمان ہے اور اس کے بارہ میں شک کرنا کفر ہے۔ اور جو شخص ایسے شخص کے ایمان میں شک اور تردد میں گرفتار ہے جو شک میں مبتلا ہے تو وہ بھی ابدی کافر ہے۔ یہ لوگ تنہا معرفت کو ایمان نہیں گردانتے جب تک کہ اس کے ساتھ اقرار باللسان (زبانی اعتراف) شامل نہ ہو۔ لہذا جب معرفت و اقرار دونوں جمع ہوں گے تب ایمان کا اطلاق ہو سکے گا۔

(۵) ان میں کا پانچواں فرقہ ثوبان کے پیروکاروں کے نام سے موسوم ہے۔ ان کے نزدیک ایمان اللہ اور اس کے رسولوں کو ماننے کا نام ہے۔ رہی وہ باتیں جن پر عقلی نقطۂ نظر سے عمل ضروری ہے یا جن کا ترک عقلی لحاظ سے جائز ہے تو یہ ایمان میں داخل نہیں۔

(۶) مرجئہ کا چھٹا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ ایمان اللہ اور اس کے رسولوں کی معرفت، اور متفق علیہ فرائض کی پہچان، اور اللہ تعالیٰ کے سامنے خضوع اور

اقرار باللسان سے تعبیر ہے۔ اب اگر کوئی شخص ان باتوں میں سے کسی بات کو نہیں جانتا ہے تو اس پر حجت قائم ہو گئی۔ یا اگر جانتا ہے لیکن اقرار نہیں کرتا ہے تو یہ ارتکاب کفر ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم ان میں ایک ایک خصلت یا خوبی کو ایمان قرار نہیں دیتے۔ جیسا کہ اس سے پہلے ہم "ابی شمر" کے سلسلہ میں کہہ چکے ہیں، ان کی یہ رائے ہے کہ یہ خصلتیں جن کو ہم ایمان سے تعبیر کرتے ہیں اگر سب کی سب وقوع پذیر ہوں گی تو ان میں ایک ایک خصلت اطاعت قرار پائے گی۔ لیکن اگر ایک خصلت پر عمل ہوا، اور ایک ترک ہو گئی تو اس صورت میں اس کو اطاعت نہیں کہیں گے۔ مثلاً اگر کوئی شخص تنہا معرفت باللہ سے بہرہ مند ہوا۔ مگر اقرار سے محروم رہا۔ تو یہ اطاعت میں داخل نہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان تمام چیزوں پر کلیتہً ایمان لانے کو کہا ہے۔ اور اس کو امر واحد ٹھہرایا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص ان سب پر عمل پیرا نہیں ہوتا تو وہ دائرۂ اطاعت میں داخل نہیں سمجھا جائے گا۔ ان کی رائے میں ان سب خصائل کا ترک کفر ہے، کسی ایک خصلت کی نہیں۔

ان کی رائے میں لوگ درجۂ ایمانی میں ایک دوسرے سے بڑھ سکتے ہیں۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک شخص ایمان باللہ اور تصدیق کی کیفیتوں میں کہیں بڑھ چڑھ کر ہو۔ ان کی رائے میں ایمان میں تفاضل تو ممکن ہے مگر نقص اور کمی ممکن نہیں۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص وصف ایمانی سے متصف ہے تو صرف کفر ہی اس وصف کو مٹا سکتا ہے۔ اور کوئی معصیت نہیں۔ یہ آخری رائے "حسین بن محمد النجار" اور اس کے ماننے والوں کی ہے۔

(۷) ان میں کا ساتواں فرقہ "الغیلانیہ" ہے جو اصحاب غیلان پر مشتمل ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ ایمان ایسی معرفت باللہ کو کہتے ہیں۔ جو

نظر واستدلال کی رہین منت ہو۔ اور اس میں محبت وخضوع اور ان تمام حقائق کا اقرار بھی شامل ہے جن کو رسول نے پیش کیا۔ اور جو اللہ کی طرف سے نازل شدہ ہیں۔ معرفت کے لیے نظر و استدلال کی شرط اس بنا پر اس نے عائد کی ہے کہ اولیں معرفت جو بغیر نظر واستدلال کے حاصل ہوتی ہے کسی کے بس میں نہیں۔ اسی وجہ سے اس کو ایمان کے لیے ضروری نہیں ٹھہرایا۔

محمد بن شبیب نے 'غیلانیہ' کے بارہ میں یہ بیان کیا ہے کہ یہ لوگ اس معاملہ میں 'شمریہ' کے ہم نوا ہیں۔ کہ خصائل ایمان میں کسی ایک خصلت کا پایا جانا نہ تو ایمان ہے اور نہ اس کو بعض ایمان ہی کہا جا سکتا ہے۔ اور یہ کہ ایمان کمی بیشی کا متحمل نہیں۔ علم کے بارہ میں یہ شمریہ سے اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ جان لینا ضروریات عقلی میں سے ہے کہ اس عالم کی تمام اشیاء پیدا شدہ اور حادث ہیں اور یہ کہ ان کے پیدا کرنے میں اللہ کی تدبیر و حکمت کو دخل ہے۔ مگر اس کے بارہ میں یہ رائے رکھنا اور جاننا کہ اللہ ایک ہے۔ دو یا دو سے زیادہ، پر اس کا اطلاق نہیں ہوپاتا سراسر اکتساب سے تعلق رکھتا ہے۔ اسی طرح ان کے ہاں آنحضرت ؐ کے بارہ میں یہ علم رکھنا بھی اکتسابی نوعیت کا حامل ہے کہ آپ نبی ہیں۔ اور آپ پر اللہ کی طرف سے کچھ حقائق نازل ہوئے ہیں۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ایمان میں صرف وہی چیزیں داخل ہیں جو تمام مسلمانوں کی رائے میں منصوص ہیں۔ استدلال اور استشہاد سے تعلق رکھنے والے مسائل کو یہ لوگ ایمان قرار نہیں دیتے۔

یہ سب لوگ شمریہ، جہمیہ، غیلانیہ اور نجاریہ جن کے اقوال ہم نے نقل کیے ہیں، اس بات کے منکر ہیں کہ کفار میں بھی ایمان پایا جاتا ہے، یا ان میں بھی ایمان کی کوئی رمق موجود ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ایمان میں کمی بیشی یا تبعیض

حصص میں تقسیم کرنا) ممکن نہیں۔

'زرقان' نے غیلان کے اس عقیدہ کا ذکر کیا ہے کہ ایمان صرف اقرار باللسان اور تصدیق کا نام ہے۔ معرفت باللہ اس میں داخل نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک معرفت اللہ کا فعل ہے، بندے کے بس کی بات نہیں۔ اس کے اس دعویٰ کی بنیاد، اس امر پر بھی ہے کہ از روئے لغت ایمان تصدیق ہی کو کہتے ہیں۔

(۸) ان میں کا آٹھواں فرقہ "محمد بن شبیب" کے ماننے والوں کا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ایمان کا جن چیزوں پر اطلاق ہوتا ہے وہ یہ ہیں۔ اقرار باللہ، اور اللہ کے بارے میں یہ جاننا کہ وہ ایک ہے اور کوئی بھی اس کا مثیل (اس کی طرح) نہیں۔ اسی طرح انبیاء اور رسل پر ایمان لانا، اور ان کے بارہ میں علم رکھنا اور ان تمام تعلیمات کو تسلیم کرنا جن کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونا منصوص ہو، اور مسلمانوں نے جن کو آنحضرتؐ سے روایت کیا ہے جیسے نماز، روزہ اور اس طرح کی سب باتیں کہ جن میں کوئی اختلاف اور جھگڑا نہ پایا جائے، اور وہ باتیں کہ جن میں لوگ اختلاف رائے رکھتے ہیں، ان کا انکار کفر نہیں ہے، کیونکہ یہاں دو چیزیں بالکل الگ الگ ہیں، ایمان اور استخراج۔ اب جہاں تک استخراج یا ان مسائل کا تعلق ہے جن کو بطور استنباط کے معلوم کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان کو نہ تو رسول اللہ کی ان تعلیمات پر لوٹایا جا سکتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوئیں اور نہ ان روایات ہی میں ان کو تلاش کیا جا سکتا ہے جن کو مسلمانوں نے نقل کیا (لہذا ان کا انکار مترادف کفر نہیں ہو سکتا)۔

خضوع سے مراد ترک استکبار ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ابلیس اللہ کو پہچانتا تھا، اور اس کو تسلیم بھی کرتا تھا۔ اس کے کفر کی وجہ کبر و غرور ہے۔ اگر وہ کبر و غرور کا اظہار نہ کرتا تو کافر نہ ہوتا۔

ایمان کے بارہ میں یہ لوگ کمی بیشی کے قائل ہیں۔ یہ اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ایمان کی کسی ایک خصلت پر عمل پیرا ہونا بجائے خود طاعت

میں داخل ہے، اور ایمان کا حصہ اور جزہے۔لیکن اس طرح کا آدمی اس بنا پر کافر ہے کہ اس نے ایمان کے دوسرے اجزا کو ترک کردیا ہے۔ان کے نقطۂ نظر سے مومن کے لیے ضروری ہے کہ وہ تمام خصائل ایمان کا احاطہ کیے ہوئے ہو۔ان کے نزدیک اگر ایک شخص اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ خدا ایک ہے اور کوئی اس کی طرح نہیں، لیکن انبیاء پر ایمان نہیں رکھتا تو صرف اس انکار سے یہ دائرۂ اسلام سے خارج ہو جائے گا۔ یہ صحیح ہے کہ اس میں جہاں تک اللہ کو پہچاننے اور ماننے کا تعلق ہے، ایمان کا ایک جز موجود ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بنی نوع انسان کو مکلف ٹھہرایا ہے کہ ان میں کا ہر ہر شخص اس کو جاننے اور تسلیم کرے۔ لیکن یہ اگر جانتا پہچانتا ہے اور اقرار نہیں کرتا۔ یا اقرار بھی کرتا ہے مگر انبیاء کو تسلیم نہیں کرتا۔تو دونوں صورتوں میں اس کا ایمان ادھورا رہ جائے گا۔ اس لیے کہ جب حکم یہ ہے کہ تمام خصائل ایمان کو تسلیم کرنا ضروری ہے اور اس نے اس حکم کو نہیں مانا، تو گویا اس نے ایمان کا صرف ایک جز ہی حاصل کیا۔

محمد بن شبیب اور وہ تمام مرجئہ جن کا ہم نے ذکر کیا، یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ اہل صلوٰۃ جو اللہ کو پہچاننے والے اور اقرار کرنے والے ہیں اور اللہ کے پیغمبروں کو تسلیم کرتے ہیں، اگر گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوں، تو اس کے باوجود وہ اس لحاظ سے مومن ہی رہیں گے کہ ایمان کی دولت ان سے کبھی بھی چھنی نہیں۔ اور اس اعتبار سے فاسقوں میں شمار ہوں گے کہ انھوں نے بہرحال فسق کا ارتکاب کیا۔

---

(۹) المرجئہ میں سے نواں فرقہ 'ابوحنیفہ' اور ان کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ان کی رائے میں ایمان میں جو چیزیں داخل ہیں وہ یہ ہیں، معرفت باللہ، اور اللہ کا اقرار۔ انبیاء کی معرفت اور ان تعلیمات کا

فی الجملہ اقرار جو ان پر اللہ کی جانب سے نازل ہوئی ہیں۔ تفصیلات کی وضاحت اس میں شامل نہیں نہ ۔

ابو عثمان الادمی کی روایت ہے کہ ابو حنیفہ اور عمر بن عثمان اشمزی مکہ میں ایک دوسرے سے ملے۔ عمر نے ان سے پوچھا کہ آپ یہ بتایئے کہ ایسا شخص مومن ہے یا نہیں جو یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بلاشبہ سور کھانے سے روکا ہے مگر وہ یہ نہیں جانتا کہ جس سور سے اللہ نے روکا ہے آیا وہ یہی ہے یا اس کے علاوہ کوئی اور حیوان ہے۔ ابو حنیفہ نے جواب دیا، مومن ہے۔ عمر نے دوسرا سوال یہ پیش کیا، اور جو یہ کہتا ہے کہ یقیناً اللہ نے حج کو فرض ٹھہرایا ہے مگر وہ نہیں کہہ سکتا کہ کعبہ یہی ہے جہاں حج کے لیے جاتا ہے۔ یا کوئی اور مقام ہے۔ ابو حنیفہ نے کہا۔ ایسا کہنے والا بھی مومن ہے اس نے پھر سوال کیا۔ اور ایسے شخص کے بارے میں کیا رائے ہے جو یہ کہتا، کہ میں جانتا ہوں کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو عہدہ رسالت سے نوازا ہے لیکن میں نہیں جانتا کہ وہ محمد محمد بن عبداللہ ہیں، یا کوئی حبشی ہے۔ ابو حنیفہ نے وہی جواب دہرایا، اور کہا یہ بھی مومن ہے۔ گویا "ابو حنیفہ" نے کسی ایسی شے کو ایمان نہیں قرار دیا کہ جس کا تعلق تخریج و استدلال سے ہے۔ ابو حنیفہ کی یہ بھی رائے ہے کہ ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔ کسی شخص کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ایمان میں دوسروں سے بڑھا ہوا ہے ۔

غسان اور "ابو حنیفہ" کے اکثر ماننے والے اپنے اسلاف سے اس عقیدہ کی روایت کرتے ہیں کہ ایمان۔ اقرار محبت الٰہی اور تعظیم الٰہی کو کہتے ہیں، اور اللہ کا خوف اور اس کے حقوق کے بارہ میں ترک استخفاف کا نام ہے۔ اور یہ کہ ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔

(۱۰) مرجئہ کا دسواں فرقہ ابی معاذ "التومنی" کے ماننے والوں پر مشتمل

ہے۔ ایمان کے بارہ میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ اس حقیقت کو کہتے ہیں جو کفر سے محفوظ رکھے، اور یہ متعین خصال سے تعبیر ہے۔ اور اگر کوئی شخص ان تمام خصال کو ترک کر دیتا ہے یا ان میں سے بعض کے ترک کا مرتکب ہوتا ہے تو کافر ٹھہرے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایمان وہ خصلتیں ہیں جن سب کو یا جن میں سے بعض کو ترک کر دینے سے کفر لازم آتا ہے۔ لیکن ان میں سے کسی ایک خصلت کو ایمان یا ایمان کا حصہ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اور ہر وہ طاعت جس کے ترک پر باتفاق رائے کفر لازم نہیں آتا ایسی شریعت ہے جس کا ایمان سے گہرا تعلق ہے، اور یہ شریعت اگر فرض ہے تو اس کا تارک فسق کا مرتکب ہوگا۔ لیکن اس کو فاسق نہیں کہا جائے گا۔ اور کبائر کے ارتکاب سے کوئی شخص دائرۂ اسلام سے خارج نہیں ہو جاتا، جب تک کہ انکار نہ کرے۔ اور وہ شخص جو فرائض مثلاً نماز، روزہ اور حج کے ترک کے ساتھ ساتھ اظہار انکار بھی کرتا ہے اور تردید و توہین سے بھی دریغ نہیں کرتا بلاشبہ اللہ کا منکر اور کافر ہے لیکن اس کا یہ کفر، انکار، تردید اور استخفاف کی بنا پر ہوگا۔ ترک کی بنا پر نہیں کیونکہ اگر کوئی شخص ان کا تارک تو ہے مگر منکر نہیں، بلکہ کاموں میں پھنسا ہوا ہے، اور ٹال مٹول کا شکار ہے اور دل کو یوں تسلی دینے میں مصروف ہے کہ اس کام سے فارغ ہو لوں تو نماز پڑھوں یا ذرا کھیل کود سے نمٹ لوں تو نماز پڑھوں۔ ایسا شخص کافر نہیں کیونکہ اس کا ارادہ بہرحال یہ ہے کہ وہ دن کو کسی نہ کسی وقت نماز پڑھ لے۔ ہاں اس کو فسق سے ضرور متصف کیا جائیگا۔

ابو معاذ التومنی کا عقیدہ تھا کہ اگر کوئی شخص کسی نبی کو قتل کر دے، یا اس کے منہ پہ تھپیڑ مار دے تو کافر ہو جائے گا۔ لیکن یہ کفر قتل یا تھپیڑ مارنے کی وجہ سے نہیں ہوگا۔ بلکہ اس بنا پہ ہوگا کہ اس نے نبی کی توہین کی ہے اور اس کے خلاف دل میں بغض و عداوت کے جذبات کی پرورش کی ہے۔

اس کی یہ بھی رائے تھی کہ جو لوگ کبائر کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے

فسق سے متصف ہوتے ہیں یہ نہ تو اللہ کے دشمنوں کی صف میں داخل ہیں اور نہ ان لوگوں میں شمار ہوتے ہیں جو اس کے دوست ہیں۔

تمام مرجئہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ کسی بھی کافر میں ایمان باللہ پایا نہیں جاتا۔

(۱۱) مرجئہ کا گیارہواں فرقہ 'بشر المریسی' کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایمان تصدیق کا نام ہے۔ کیونکہ لغت عربی میں ایمان انہی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ لہٰذا جو ایمان تصدیق سے تہی ہے وہ ایمان ہی نہیں۔ اس کی رائے میں تصدیق قلب اور زبان دونوں سے ہوتی ہے۔

ابن الراوندی کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ ابن الراوندی کا قول ہے کہ کفر انکار اور عقیدہ کو چھپانے سے تعبیر ہے۔ اور کفر وہی ہوگا جس کو لغت میں کفر کہا جائے۔ اسی طرح ایمان کا اطلاق بھی اسی شے پر ہوگا جس کو لغت ایمان قرار دے۔ اس کا خیال تھا کہ آفتاب کو سجدہ کرنا براہ راست کفر نہیں بلکہ اس کو علامت کفر کہا جائے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں بتایا ہے کہ آفتاب کو وہی شخص سجدہ کرتا ہے جو کافر ہے۔

(۱۲) ان میں کا بارہواں فرقہ کرّامیہ کہلاتا ہے۔ یہ محمد بن کرّام کی طرف منسوب ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ایمان صرف اقرار باللسان اور تصدیق باللسان کو کہتے ہیں۔ تصدیق بالقلب اس میں داخل نہیں۔

یہ اس بات کے منکر ہیں کہ تصدیق باللسان کے علاوہ دل سے اللہ کو پہچاننا یا ماننا بھی ایمان ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے آنحضرتؐ کے زمانہ میں جو منافق تھے وہ درحقیقت مومن ہی تھے۔ ان کے نزدیک ایمان کی طرح کفر بھی انکار باللسان سے تعبیر ہے۔

اہل قبلہ میں سے اگر کوئی شخص فسق کا مرتکب ہو تو اسے فاسق کہا جائے گا،

یا نہیں۔ مرجئہ میں سے کچھ لوگ اسے فاسق کہنے کے حق میں ہیں، اور کچھ لوگ اس کو فاسق نہیں کہتے۔

کچھ لوگ یوں کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کو مطلقاً فاسق نہیں کہنا چاہیے ہاں یہ کہنا چاہیے کہ اس نے فلاں معاملہ میں فسق کا ارتکاب کیا ہے۔ لیکن کچھ ایسے بھی ہیں جو اس کو مطلقاً فاسق گردانتے ہیں۔

کفر کی حقیقت کیا ہے؟ مرجئہ کے اس بارے میں سات فرقے ہیں۔

(۱) ان میں کا پہلا فرقہ تو یہ سمجھتا ہے کہ کفر ایک ہی خصلت سے تعبیر ہے۔ اور وہ ہے جہل باللہ (اللہ کو نہ جاننا)۔ اور اس کا تعلق قلب سے ہے۔ انھیں 'جہمیہ' کہتے ہیں۔

(۲) دوسرا فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ کفر کا تعلق کئی خصائل سے ہے۔ اور یہ تعلق قلب سے بھی ہے اور زبان سے بھی۔ ان کے نزدیک جہل باللہ کفر ہے اور اللہ کے خلاف بغض رکھنا، اور اس کے سامنے کبر و پندار کا اظہار کرنا بھی کفر ہے۔ اسی طرح اللہ کو، اور اس کے رسولوں کو جھٹلانا بھی دائرۂ کفر میں داخل ہے۔ چاہے یہ قلب سے ہو چاہے زبان سے ہو۔ جھٹلانا، انکار کرنا، یا ان کی نبوت کو نہ ماننا بھی کفر ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا استخفاف، اور اس کے رسولوں کا استخفاف، اور توحید کو چھوڑ کر ثنویت (دوئی)، یا تثلیث کی طرف مائل ہونا، یا اس سے بڑھ کر کسی گمراہی میں مبتلا ہونا بھی کفر ہے۔ اس عقیدہ کے قائلین کا کہنا ہے کہ کفر کی دو ہی صورتیں ہیں۔ یا تو قلب سے ہو، اور یا پھر زبان سے ہو، دوسرے اعضاء کے ذریعہ اس کا اظہار اس میں شامل نہیں۔ یہی حال بعینہٖ ایمان کا ہے۔ اس مسلک کے ماننے والوں کا عقیدہ ہے کہ پیغمبر کا قاتل، یا اس کو تھپڑ مارنے والا، اس بنا پر کافر نہیں ہو جاتا ہے کہ اس نے

نبی کو قتل کیا، یا تھپڑ مارا۔ اس کے کفر کی اصل وجہ استخفاف ہے۔ اسی طرح تارک صلوٰۃ صرف ترک سے کفر کا ہدف نہیں بنتا بلکہ اس بنا پر کافر شمار ہوتا ہے کہ اس نے ترک صلوٰۃ کو حلال وجائز جانا۔ ان کے نزدیک ہر وہ شخص اللہ کا منکر ہے جو اس کی حرام ٹھہرائی ہوئی منصوص چیزوں کو حلال ٹھہرائے، یا جن کی حرمت کی تصریح آنحضرت سے مروی ہے اور اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے ان کو روا اور جائز رکھے۔ بہر حال اس شخص کا ہے جو ایسی بات کہے، یا ایسا عقیدہ رکھے کہ جس سے باتفاق مسلمین کفر لازم آتا ہے۔ یعنی ان کے نقطۂ نظر سے ہر وہ فعل کفر ہے جس کے اختیار کرنے والے کو سب مسلمانوں نے کافر قرار دیا ہے۔ چاہے اس فعل کا اظہار قلب سے ہو، چاہے زبان سے ہو۔ اور چاہے کسی اور عضو سے۔

(۳) .... (۱)

(۴) ان میں کا چوتھا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ کفر باللہ، اللہ کے انکار سے تعبیر ہے۔ بشرطیکہ یہ انکار زبان سے ہو۔ ان کے خیال میں کفر کا تعلق صرف زبان سے ہے دوسرے اعضاء سے نہیں۔ یہ محمد بن کرّام، اور اس کے ساتھیوں کا عقیدہ ہے۔

(۵) پانچواں فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ کفر میں جحود (نہ ماننا) وانکار، اور حق کو چھپانا دونوں داخل ہیں۔ اور یہ کہ اس کا تعلق قلب اور زبان دونوں سے ہے۔

(۶) چھٹا فرقہ اصحاب ابی شمر پر مشتمل ہے۔ ان کے عقائد کی تفصیل ان کے اس عقیدہ میں گزر چکی ہے کہ جو شخص توحید و قدر کے مسئلہ میں ان سے متفق نہیں ہے، وہ کافر ہے۔

---

(۱) اصل کتاب میں تیسرے فرقہ کی تفصیلات مذکور نہیں

(۷) ساتواں فرقہ "محمد بن شبیب" اور ان کے ماننے والوں کا ہے۔ ان کا عقیدہ بھی ایمان کی بحث میں گذر چکا ہے۔

مرجئہ کی اکثریت تاویل سے کام لینے والوں کو کافر نہیں ٹھہراتی۔ مرجئہ انہی لوگوں پر فتویٰ کفر لگاتے ہیں جن کے کافر ہونے پر پوری امت متفق ہو۔

مرجئہ کا معاصی کے بارہ میں یہ اختلاف ہے کہ آیا انھیں کبائر میں شمار کرنا چاہیے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے دو مسلک ہیں۔

(۱) کچھ لوگ تو اس رائے کے ماننے والے ہیں کہ وہ عمل جس میں اللہ کی نافرمانی ہوتی ہو گناہ کبیرہ ہے۔ بشر مریسی وغیرہ اسی کے قائل ہیں۔

(۲) کچھ لوگ معاصی یا گناہوں کو 'کبیرہ' اور 'صغیرہ' کے دو خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

مرجئہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بلاد اسلامیہ فی الواقع دارالایمان ہیں اور یہاں کے رہنے والوں سے وہی معاملہ روا رکھا جائے گا جو اہل ایمان سے روا رکھا جاتا ہے۔ سوا اس کے کہ کسی شخص سے خلاف ایمان کسی حرکت کا اظہار ہو۔

توحید پر بغیر نظر و استدلال کے ایمان کی نوعیت کیا ہے؟ آیا اس کو علم و ایمان سے تعبیر کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اس کے بارہ میں دو گروہ ہیں۔

(۱) ان میں کا پہلا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ نظر و استدلال سے عاری توحید ایمان نہیں ہو سکتی۔

(۲) دوسرے فرقے کی رائے میں توحید کو فکر و نظر کو آزمائے بغیر

مان لینا بھی ایمان ہے۔

ان اخبار کے بارہ میں کیا روش اختیار کرنا چاہیے جو ظاہر عموم پر مبنی ہوں اور خدا کی طرف سے ہوں۔ اس کے متعلق مرجئہ کے سات گروہ ہیں۔

(۱) ان کے پہلے گروہ کا کہنا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی طرف مثلاً اس طرح کی خبر ملے کہ وہ قاتلوں یا یتامیٰ کا مال ازراہ ظلم کھا جانے والوں کو عذاب میں مبتلا کرے گا۔ یا ان سے ملتے جلتے لوگوں سے متعلق کوئی اطلاع دے کہ جنھوں نے کسی نہ کسی صورت میں گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا۔ تو ہم ان کے عذاب کے بارے میں توقف سے کام لیں گے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے،

ان اللہ لا یغفر ان یشرك بہ ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء (النساء: ۴۸)

بے شک اللہ تعالیٰ اس بات کو نہ بخشیں گے کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک قرار دیا جائے اور اس کے سوائے اور جتنے گناہ ہیں جس کے لیے منظور ہو گا، وہ بخش دیں گے۔

اس گروہ کی اس سلسلہ میں دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے، جو صادق ہونے کے ساتھ ساتھ حکیم بھی ہے، یہ بالکل جائز ہے کہ ایک عام خبر دے اور پھر اس سے جس کو چاہے مستثنیٰ قرار دیدے۔ اس صورت میں اسے اختیار ہے، چاہے تو عذاب سے دوچار کرے، اور چاہے تو مستثنیٰ رکھے۔ اور اس استثنار کے باوجود وہ صادق ہی رہے گا۔ اگرچہ اس خبر کے مطابق عمل نہ کرے اور عذاب میں مبتلا نہ کرے۔ استثنار کی یہ رعایت ازراہ لغت و عرف کوئی برائی نہیں۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ جس طرح خبر میں عموم واضح ہے اسی طرح استثنار بھی واضح ہے۔

(۲) دوسرے گروہ کی رائے میں وعدو وعید (عذاب) کی خبروں میں فرق ہے۔ چنانچہ جہاں تک وعدہ سے متعلق خبر کا تعلق ہے، اس میں تو قطعی

استثنا نہیں ہوتا۔ لیکن وعید کی آیات میں استثناء پہلے سے پنہاں ہوتا ہے۔ اور ان کے ہاں استثناء کی یہ نوعیت بالکل جائز ہے۔ چنانچہ بسا اوقات ایک آقا غلام سے کہہ بیٹھتا ہے کہ میں تمھیں ماروں گا، لیکن پھر اسے معاف کر دیتا ہے۔ اور اس استثناء کو جو پہلے سے وعید میں مضمر ہوتا ہے یہ لوگ جھوٹ نہیں جانتے۔

(۳) ان میں کا تیسرا گروہ جو توقف کا قائل ہے یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ جب کوئی خبر کسی سامع کو معلوم ہو اور وہ عموم لیے ہوئے ہو، چاہے اس کا تعلق وعدہ سے ہو، چاہے وعید سے۔ اگر اس نے پورا قرآن نہیں سنا ہے تو اسے چاہیے کہ اس کو ان تمام لوگوں کے حق میں صحیح تسلیم کرے کہ جن کے حق میں یہ خبر دی گئی ہے۔ اور اس سلسلہ میں قطعاً شک میں مبتلا نہ ہو۔ اگرچہ ان کے نزدیک اس علم کے خلاف بھی ممکن ہے۔ یہی حکم ان خبروں کا ہے جن پر سب کا اتفاق ہے۔ مثلاً اگر کسی ایسے مسلمان کے بارہ میں جس کا دینی مرتبہ جانا بوجھا اور قابل اعتماد ہے کوئی شخص یہ رائے رکھتا ہے کہ اس کے پاس مسلمانوں کو قتل کرنے کے لیے کوئی اسلحہ نہیں ہے تو وہ حق بجانب ہے۔ یا مثلاً جیسے علم الانساب کے ذریعہ ہمیں یہ علم حاصل ہوتا ہے کہ فلاں، فلاں کا بیٹا ہے۔ اور اس کے ہاں پیدا ہوا ہے۔ تو اس میں قطعاً کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں رہتی۔ جب تک کہ اس کے بارہ میں شکوک وشبہات کو ابھارنے والے دوسرے اسباب نہ ہوں۔ ان ساری صورتوں میں علم واطلاع کو ظاہری عموم ہی پر محمول کرنا چاہیے۔ اور شک وشبہ سے دامن بچائے رکھنا چاہیے اگرچہ یہ عین ممکن ہے کہ کہیں کہیں واقعہ اس کے خلاف ہو۔ بالخصوص جب کوئی شخص غائب ہو تو اس کے متعلق قدرتی طور پر شکوک ابھر سکتے ہیں۔ مگر جو موجود ہے اور ہمارے سامنے ہے اس کے بارہ میں یہ لوگ شک وشبہ کو روا نہیں رکھتے۔

اس بنا پر ان کا یہ موقف ہے کہ جب وعد اور وعید علیحدہ علیحدہ مذکور ہوں تو ان دونوں کے متعلق الگ الگ عموم ثابت کرنا چاہیے۔ اور یہ جاننا

چاہیے کہ اس عموم میں قطعی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں اگرچہ یہ بالکل جائز ہے کہ کہیں کہیں صورت حال اس کے خلاف واقع ہو۔ چنانچہ جب وعید کے پہلو بہ پہلو کسی گروہ کے متعلق وعدہ بھی ہو تو سمجھ لینا چاہیے کہ ان میں کا ایک دوسرے سے ضرور مستثنیٰ ہے۔ چاہے وعدہ وعید سے مستثنیٰ ہو، اور چاہے وعید سے وعدہ مستثنیٰ ہو۔ اس صورت میں سامع کو رائے قائم کرنے میں توقف اختیار کرنا چاہیے۔ کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اہل توحید کے بارہ میں جو خبر و اطلاع مذکور ہے آیا اس کا تعلق سب اہل توحید سے ہے یا بعض اہل توحید سے ہے۔ ہاں یہ اسے البتہ معلوم ہونا چاہیے کہ ایک ہی شخص کے حق میں وعدہ و وعید دونوں کا اجتماع ممکن نہیں۔ کیونکہ یہ دونوں باہم متناقض ہیں۔

(۴) ان میں کا چوتھا گروہ " محمد بن شبیب" کے ماننے والوں کا ہے۔
ان کا کہنا ہے کہ ہم لغت میں پیرا ایراس طرح کے استعمال پاتے ہیں،

جاء بنو تمیم	بنو تمیم آئے
جاءت الازد	بنو ازد آئے
صرمت ارضی	میں نے اپنی فصل کاٹی

اوران سے عموماً مراد یہ ہوتا ہے کہ بنو تمیم اور بنو ازد میں سے کچھ لوگ آئے۔ اسی طرح فصل کاٹنے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ فصل کا کچھ حصہ کاٹا۔ اسی سے ملتا جلتا استعمال یہ بھی ہے،

ضرب الامیر اهل السجن	امیر نے قیدیوں کو مارا

اوراس کا مطلب بھی یہی ہوتا ہے کہ امیر نے بعض قیدیوں کو یہ سزا دی۔
اس بنا پر ان کا یہ قول ہے کہ جب لغت اس طرح کے استعمالات کو جائز قرار دیتی ہے تو قرآن میں جہاں جہاں ایسی خبریں آئیں گی، جو معنی کے لحاظ سے عموم لیے ہوئے ہوں، ہم یہی سمجھیں گے کہ ان سے مراد وہ خاص لوگ ہیں

جو درحقیقت وعید کے مستحق ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ بعض مقامات میں یہ عموم قائم رہے گا۔ جیسے مندرجہ ذیل آیات اور اسی انداز کی دوسری آیات میں ہے،

ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاءہ جھنم۔ (نساء: ۹۳)	اور جو شخص کسی مسلمان کو قصداً قتل کر ڈالے تو اس کی سزا جہنم ہے۔
ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطونھم نارا (نساء: ۱۰)	بلاشبہ جو لوگ یتیموں کا مال بغیر استحقاق کے کھاتے ہیں وہ اپنے شکم میں آگ بھر رہے ہیں
والذین یرمون المحصنات لعنوا فی الدنیا والاخرۃ۔ (النور: ۲۳)	جو لوگ ان عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں جو پاک دامن، سادہ و بے خبر ہیں، اور مومن ہیں، ان پر دنیا و آخرت میں لعنت ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس بنا پر کہ از روئے لغت یہ جائز ہے کہ آیت عام ہو، اور معنی خاص ہو، ہم یہ سمجھیں گے کہ ان عمومات میں تخصیص بھی ہو سکتی ہے۔ اور اس بنا پر ان کے عموم کو، عموم ہی پر محمول کریں گے کہ بعض مقامات میں عموم کو ان لوگوں کے حق میں خصوصیت سے قائم رکھا گیا ہے جنھوں نے قتل، تہمت تراشی، یا بد دیانتی سے یتیموں کا مال کھا جانے کا جرم کیا ہے۔ اگرچہ ان میں بعض جرم ایسے ہیں جو نسبتہً زیادہ اہم اور بڑے ہیں۔

اس گروہ کے نزدیک یہ بات ہرگز جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نسبتہً ادنیٰ جرم پر تو سزا دے لیکن اس سے بڑے گناہ پر خط عفو کھینچ دے۔

(۵) مرجئہ کے پانچویں گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اہل صلوٰۃ کے حق میں سرے سے کوئی وعید ہی نہیں۔ وعید کا تعلق صرف مشرکین سے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا جو یہ ارشاد ہے،

ومن یقتل مومنا متعمدا	اور جو شخص کسی مسلمان کو قصداً قتل کر ڈالے

یا اس طرح کی دوسری آیات جن میں وعید کا ذکر ہے، ان سے مراد وہ لوگ نہیں

جو ان جرائم کا ارتکاب کریں بلکہ وہ ہیں جو ان کو حلال اور جائز سمجھتے ہیں۔ان لوگوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ جہاں تک وعدہ وخوش خبری کا تعلق ہے اس کا ہونا مسلمانوں کے لیے واجب ہے، اور اللہ تعالیٰ اس سلسلہ میں کبھی بھی وعدہ خلافی کرنے والا نہیں۔اور اللہ کے لیے عفو و درگذر سے کام لینا اولیٰ ہے۔اسی طرح اس کے لیے یہ بھی اولیٰ ہے کہ اپنے بندوں کو وعدہ وخوش خبری سے نوازے جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے،

والذین اٰمنوا باللہ ورسلہ اولئک هم الصدیقون (حدید : ۱۹)

اور جو لوگ خدا اور اس کے رسولوں پر ایمان لائے یہی اپنے پروردگار کے نزدیک صدیق اور شہید ہیں۔

قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسکم لا تقنطوا من رحمة اللہ (حدید : ۵۳)

آپ میری طرف سے میرے ان بندوں کو کہہ دیجیے جنھوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی ہے، ناامید نہ ہوں۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ جس طرح ارتکاب شرک کے بعد کوئی عمل فائدہ مند نہیں رہتا، اسی طرح ایمان سے بہرہ مند ہونے کے بعد کوئی برائی نقصان پہنچانے والی نہیں۔اور یہ کہ اہل قبلہ میں سے کوئی شخص بھی جہنم میں نہیں جائے گا۔

---

(۶) لغت کے ایک ماہر کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی شخص سے ثواب و اجر کا وعدہ کرتا ہے تو اسے پورا کرتا ہے۔اور اہل قبلہ میں جس کے بارے میں عذاب وسزا کی خبر سناتا ہے اس کو عذاب وسزا سے دوچار نہیں کرتا۔اور یہ بات اس کے کرم پر دلالت کناں ہے۔اس کا خیال ہے کہ عرب ایفائے وعدہ کو اچھا سمجھتے تھے لیکن وعید کے معاملہ میں عفو و درگذر کے مداح تھے۔

---

(۷) ان میں کا ساتواں گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ عمومات وعید میں

قرآن اختصاص اور استثناء کو جائز قرار دیتا ہے۔ سوا ان امور کے کہ جن کے عموم پر اجماع ہو۔ اور یہی حال امر و نہی کا ہے۔

اس امر میں مرجئہ کے مابین اختلاف رائے ہے کہ آیا امر دین میں عموم ہے؟ یا اس میں بھی خصوص و استثناء کی گنجائش ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے دو مسلک ہیں،

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے جیسا کہ ہم نے ابھی ابھی بیان کیا ہے کہ قرآن خصوص استثناء کو جائز قرار دیتا ہے سوا اس صورت کے کہ قرائن عموم پر دلالت کناں ہوں۔

(۲) دوسرے فرقے کا یہ عقیدہ ہے کہ امر و نہی کو عموم ہی پر محمول کیا جائے گا۔ الّا یہ کہ قرائن خصوصیت پر دلالت کناں ہوں۔

کیا کفار ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے؟ اس میں مرجئہ کے دو گروہ ہیں۔

(۱) ان میں پہلا فرقہ جو "جہم بن صفوان" کے ماننے والوں سے تعبیر ہے یہ کہتا ہے کہ جنت و جہنم، آخر آخر میں ختم ہو جائیں گے۔ اور اہل جنت یا اہل جہنم بھی فنا کے گھاٹ اتر جائیں گے۔ اور صرف اللہ کی ذات اسی طرح بلا انتہا باقی رہ جائے گی جیسے کہ بلا شرکت غیرے پہلے تھی۔ اور یہ کہ اہل جنت کو، جنت میں اور اہل جہنم کو جہنم میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے رکھنا جائز نہیں ہے۔ یہ رائے مسلمانوں کے اس متفق علیہ عقیدے کے خلاف ہے کہ جو ان سے از روئے نص مروی ہے۔ چنانچہ سوا جہم کے تمام مسلمانوں کا یہ اجماعی عقیدہ ہے کہ اہل جنت جنت میں، اور اہل جہنم، جہنم میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔

مسلمانوں میں سے فاسق فاجر قسم کے لوگوں کو اگر جہنم میں ڈالا گیا تو آیا انھیں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رکھا جائے گا، یا نہیں۔ اس بارہ میں مرجئہ پانچ فرقوں میں منقسم ہیں۔

(۱) پہلا فرقہ جو 'بشر مریسی' کے ماننے والوں پر مشتمل ہے، یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اہل قبلہ کو چاہے وہ فاسق و فاجر ہوں، محال ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رکھے، کیونکہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے،

فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ — جس نے ذرہ بھر نیکی کی ہوگی وہ اس کو دیکھ
ومن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ — لے گا، اور جس نے ذرہ بھر برائی کی ہوگی،
(الزلزال: ۸) — وہ اسے دیکھ لے گا۔

ایسے لوگوں کو آخر آخر میں جنت میں داخل ہونا ہے۔" ابن الراوندی" کا بھی یہی عقیدہ ہے۔

(۲) ان میں کا دوسرا فرقہ جو 'ابی شمر' اور 'محمد بن شبیب' کی طرف منسوب ہے یہ رائے رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے تو انھیں جہنم میں ڈالے چاہے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رکھے۔ اور چاہے ہمیشہ ہمیشہ نہ رکھے۔ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ تینوں صورتیں جائز ہیں۔

(۳) تیسرے فرقے کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ مسلمانوں میں سے کچھ لوگوں کو جہنم کا مزا چکھائے گا۔ اور پھر آنحضرتؐ کی سفارش سے انھیں رستگاری عطا کرے گا۔ اور اس طرح یہ قطعی جنت میں جائیں گے۔

(۴) چوتھا فرقہ جو " غیلان "کے پیرو کاروں کا ہے یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو حق پہنچتا ہے کہ ان کو عذاب سے دوچار کرے، یا عفو و درگذر سے کام لے، اور یا یہ کہ ان کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں نہ رکھے۔ اگر اللہ تعالیٰ ان کو عذاب کا مزا چکھائے گا تو اس بنا پر کہ انھوں نے گناہوں کا ارتکاب کیا۔ اسی طرح اگر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے انھیں جہنم میں رکھے گا تو اس وجہ سے کہ انھوں نے ایسے کام کیے جو اس کا موجب بنے، اور اگر اس نے ان میں سے کسی ایک کو معاف کر دیا تو ان سب کو معاف کر دے گا، جن کا جرم اس نوعیت کا ہے۔

(۵) ان میں کے پانچویں فرقہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے تو عذاب دے، چاہے تو عذاب نہ دے۔ اسی طرح اس کو حق پہنچتا ہے کہ انھیں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رکھے یا نہ رکھے۔ اس کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ کسی ایک کو تو عذاب کا مزا چکھائے، اور دوسرے کو معاف کر دے۔ اگرچہ اس نے اسی قسم کے جرم کا ارتکاب کیا ہو۔ یہ ساری چیزیں اس کے قبضۂ قدرت میں ہیں۔

گناہِ صغیرہ، اور گناہِ کبیرہ سے متعلق مرجئہ میں دو طرح کا اختلاف ہے:

(۱) ایک گروہ تو یہ سمجھتا ہے کہ ہر ہر معصیت گناہِ کبیرہ ہے۔

(۲) دوسرا گناہِ کبیرہ و صغیرہ میں تقسیم کا قائل ہے۔

گناہِ کبیرہ کی توبہ سے بخشش ہو جاتی ہے یا نہیں اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ توبہ سے کبائر پر خطِ عفو کھینچ سکتے ہیں، لیکن یہ بربنائے استحقاق نہیں ہو گا۔ بلکہ اس کو اللہ کے فضل و کرم سے تعبیر کیا جائے گا۔

(۲) دوسرا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ توبہ کے بعد بخشش و عفو، استحقاق کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

انبیاء کے گناہوں سے متعلق مرجئہ دو گروہوں میں منقسم ہیں۔

(۱) ایک گروہ کا قول ہے کہ انبیاء کے گناہ کبائر میں شمار ہونے کے لائق ہیں۔

(۲) دوسرا گروہ انبیاء کے گناہوں کو صغائر کی صف میں رکھتا ہے،

اور اس بات کا قائل ہے کہ یہ کبائر میں داخل نہیں۔

اعمال میں وزن اور تعیین درجات کے سلسلہ میں مرجئہ کے دو گروہ ہیں:

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایمان اس عذاب کو ختم کر دیتا ہے جو فسق و فجور کی وجہ سے عائد ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ایمان کا وزن فسق و فجور سے کہیں زیادہ ہے، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ مومن کو عذاب سے محفوظ رکھے گا۔ یہ "مقاتل بن سلیمان" کا قول ہے۔

(۲) دوسرے گروہ کا قول ہے کہ توحید کے قائلین کو بھی عذاب سے دوچار کیا جاسکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کے اعمال کی جانچ پرکھ کرے گا۔ اگر ان کی نیکیاں وزن میں برائیوں سے بڑھ گئیں تو انھیں جنت میں جگہ ملے گی۔ اور اگر برائیوں کا پلڑا بھاری رہا تو پھر دو صورتیں ہیں۔ یا تو وہ انھیں سزا دے گا۔ اور یا معاف کر دے گا۔ اور اگر صورت حال یوں ہوئی کہ نیکیاں اور برائیاں برابر سرابر رہیں تو پھر ازراہ کرم اللہ انھیں جنت میں بھیج دے گا۔ یہ ابی معاذ کا عقیدہ ہے۔

متاول (تاویل سے کام لینے والا) کافر ہے یا نہیں۔ اس بارہ میں مرجئہ کے تین فرقے ہیں:

(۱) پہلا فرقہ تو کہتا ہے کہ ہم تاویل کے اختلاف کو کفر پر محمول نہیں کرتے اور صرف انہی لوگوں کو کفر کا مستوجب ٹھہراتے ہیں جن کے کفر پر امت کا اجماع ہو۔

(۲) دوسرا فرقہ جو اصحاب ابی شمر سے تعبیر ہے، ہر اس شخص پر فتویٰ کفر لگا دیتا ہے جو توحید و قدر کے مسئلہ میں ان کا ہم نوا نہ ہو۔ بلکہ جو ان کے کفر میں اظہار شک کرے اس کو بھی یہ کافر سمجھتے ہیں۔

(۳) ان میں کا تیسرا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ کفر صرف جہل باللہ (خدا کے

بارہ میں جاہل رہنے) کا نام ہے۔ کیونکہ اللہ کا انکار وہی کرے گا جو اس کے معاملہ میں جہل و نادانی کا شکار ہو۔ یہ جہم بن صفوان کی رائے ہے۔

کیا اللہ تعالیٰ حقوق العباد کو معاف کر سکتا ہے؟ اس کے بارہ میں مرجیہ دو گروہوں میں منقسم ہیں،

(۱) ان میں کے پہلے گروہ کا کہنا ہے کہ جہاں تک ان مظالم کا تعلق ہے جو بندوں پر روا رکھے جاتے ہیں، اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے عفو کی یہ صورت ہو گی کہ وہ اس کو اور اس کے خصم کو قیامت کے دن اپنے روبرو بلائے گا۔ اور کہے گا کہ وہ ان مظالم کے عوض اس مظلوم کو کچھ نیکیاں عطا کرے۔ اور اس کے مقابلہ میں ظالم جرم کا سزاوار ٹھہرے اس بنا پر وہ ان مظالم پر خط عفو کھینچ دے گا۔

(۲) ان میں دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ از روئے عقل تمام قسم کے گناہگاروں کو معاف کر دینا جائز ہے۔ چاہے ان کا تعلق حقوق العباد سے تجاوز کرنے والوں سے ہو اور چاہے ان لوگوں سے جنھوں نے حقوق اللہ کی نافرمانی کی ہے۔

مسئلہ توحید میں مرجیہ کئی فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ چنانچہ کچھ لوگ تو اس سلسلہ میں بعینہٖ وہی کچھ کہتے ہیں جو معتزلہ کہتے ہیں اور کچھ تشبیہ کے قائل ہیں۔ ان مشبہہ میں یعنی اللہ کو انسان کے مشابہ ٹھہرانے والوں میں پھر تین گروہ ہیں۔ (معتزلہ کے کیا عقائد ہیں؟ اس پر عنقریب ہم کھل کر اس وقت گفتگو کریں گے جب معتزلہ کی بحث شروع ہو گی)

(۱) مشبہہ کا پہلا گروہ جو "مقاتل بن سلیمان" کے ماننے والوں پر مشتمل ہے یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ کا جسم ہے جثہ ہے اور انسانی شکل و صورت

ہے۔جس کے گوشت، خون، بال، ہڈی، جوارح، اعضا رسب ہیں۔ اس کا ہاتھ، پاؤں، سر اور دو آنکھیں بھی ہیں۔ وہ مصمت (ٹھوس جس میں کہیں خلا نہ ہو) ہے۔ لیکن ان صفات کے ہوتے ساتے بھی وہ نہ تو کسی کے مشابہ ہے اور نہ کوئی شے اس سے مشابہت رکھتی ہے۔

(۲) دوسرا گروہ جو جواربی کے معتقدین کا ہے بالکل یہی باتیں کہتا ہے اور اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ اللہ منہ سے لے کر سینے تک تو اجوف (اندر سے کھوکھلا) ہے۔لیکن اس کے سوا جسم کا باقی حصہ مصمت (ٹھوس) ہے۔

(۳) ان میں کے تیسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ وہ جسم تو ہے مگر اجسام کی طرح نہیں۔

رویت، باری کے بارہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔

(۱) کچھ لوگ تو معتزلہ کی طرح اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ باری تعالیٰ کو دیکھ لینا ممکن ہے۔

(۲) اور کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ان آنکھوں سے حضرت حق کا آخرت میں دیدار ہو سکے گا۔

قرآن مخلوق ہے یا نہیں۔ مرجئہ کے اس مسئلہ میں تین فرقے ہیں۔

(۱) ایک فرقے کا کہنا ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔

(۲) دوسرا اس کا قائل ہے کہ مخلوق نہیں۔

(۳) تیسرا توقف کو ترجیح دیتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ہم تو قرآن کو اللہ سبحانہ کا کلام مانتے ہیں۔ اور یہ نہیں کہتے کہ وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے۔

باری تعالیٰ کی ماہیت کے بارہ میں مرجئہ کے دو طرح کے فکر ہیں،

(۱) ایک مدرسہ کے قائلین یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ایک متعین ماہیت تو ہے مگر ہم اسے اس دنیا میں جان نہیں پاتے۔ البتہ آخرت میں اللہ تعالیٰ ہم میں چھٹا حاسہ پیدا کر دے گا جس کے ذریعہ ہم اس کی ماہیت کا ادراک کر سکیں گے۔

(۲) دوسرا مدرسۂ فکر اس کا منکر ہے اور اس کی نفی کا قائل ہے۔

مسئلہ قدر میں بھی مرجیہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

کچھ لوگ تو اس مسئلہ میں معتزلہ کے ہم نوا ہیں (اور معتزلہ کے بارہ میں ہم عنقریب تفصیلات بیان کریں گے) اور کچھ لوگ اثبات قدر کے قائل ہیں۔ اس کی وضاحت بھی ہم اس مرحلہ میں کریں گے جب سلسلۂ کلام الحسین بن نجار کے تصور قدر تک پہنچے گا۔

مسئلہ صفات میں بھی یہ اختلاف رائے کا شکار ہیں۔

چنانچہ بعض تو معتزلہ کی طرف مائل ہیں اور بعض "عبداللہ بن کلاب" کے حامی ہیں۔ عبداللہ بن کلاب کا کیا مسلک تھا؟ اس کی تشریح ہم عبداللہ بن کلاب کے سلسلہ میں عنقریب کرنے والے ہیں۔

کلام لطیف کیا ہے، اور کلام غامض کس کو کہتے ہیں۔ اس بارہ میں مرجیہ میں جو اختلاف رائے کارفرما ہے ہم اس کی بھی عنقریب مناسب موقع پر انشاء اللہ وضاحت کریں گے۔

مرجیہ کے اختلافات کا قصہ ختم ہوا۔

مسائلِ توحید وغیرہ میں معتزلہ کے موقف کی تشریح [۵۴]

معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ کا کوئی مثیل (مشابہ) نہیں۔ وہ سمیع (سننے والا) اور بصیر (دیکھنے والا) ہے۔ جسم نہیں ہے نہ دائرۂ حس میں آنے والا ہے۔ نہ اس کے جثہ ہے، نہ صورت ہے، نہ گوشت پوست اور خون ہے۔ نہ وہ شخص ہے، نہ جوہر ہے، نہ عرض ہے۔ نہ رنگ، مزہ اور مہک سے متصف ہے۔ نہ اسے ٹٹولا اور محسوس کیا جاسکتا ہے، نہ اس میں حرارت ہے، نہ برودت ہے، نہ رطوبت ہے، اور نہ یبوست، نہ اس کا طول ہے، نہ عرض، اور نہ عمق (گہرائی)، نہ اس میں اجزاء کی ترکیب واجتماع ہے، اور نہ افتراق ہے۔ نہ متحرک ہے نہ ساکن۔ نہ تقسیم پذیر ہے، نہ اس کے اجزاء اور ابعاض (حصص) ہیں۔ نہ اعضاء ہیں اور نہ جہات ہی سے بہرہ مند ہے۔ یعنی نہ اس کا دایاں بایاں ہے، اور نہ آگا اور پیچھا۔ اسی طرح وہ فوق اور تحت کی قید سے بھی پاک ہے۔ مکان نے اس کا احاطہ نہیں کیا۔ اور زمانہ کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا۔ اس کے لیے نہ تو یہ زیبا ہے کہ وہ کسی چیز کو چھو رہا ہو، نہ یہ کہ الگ تھلگ ہو۔ اور نہ یہ کہ کہیں حلول (سرایت) کیے ہوئے ہو۔ وہ مخلوقات کی کسی ایسی صفت سے متصف نہیں جو حدوث پر دلالت کناں ہو، اس کو محدود و متناہی کہنا بھی غلط ہے۔ اس کے لیے مساحت ثابت کرنا بھی صحیح نہیں۔

وہ نہ کہیں جاتا ہے، نہ آتا ہے۔ اور نہ محدود ہی ہے۔ نہ والد ہے نہ مولود، نہ اندازے اسے گھیرتے ہیں اور نہ پردے اسے چھپائے ہوئے ہیں۔ نہ حواس اس کے ادراک پر قادر ہیں۔ نہ اس کو انسانوں پر قیاس کرنا جائز ہے اور نہ وہ مخلوق سے کسی پہلو میں مشابہت ہی رکھتا ہے۔ نہ وہ آفات کا شکار ہوتا ہے اور نہ بلائیں ہی اس کی ازلیت کو مجروح کرتی ہیں۔ ہر وہ شئے جو دل میں کھٹکتی اور وہم کی گرفت میں آتی ہے، اس کی ذات اس سے مختلف ہے۔ ازل سے، جہاں تک کائنات کا تعلق ہے اس کو سبقت اور تقدم ہی حاصل رہا ہے۔ اور ہمیشہ مخلوق سے اس کا وجود پہلے رہا ہے۔ اسی طرح ہمیشہ سے وہ عالم، قادر اور حی (زندہ) ہے، اور تا ابد ان صفات سے متصف رہے گا۔ نہ آنکھیں اس کو دیکھ پاتی ہیں۔ نہ نظر و بصر اس کے ادراک پر قادر ہے۔ نہ وہم اس کا احاطہ کر سکتے ہیں اور نہ کانوں سے اسے سن سکتے ہیں۔ وہ شئے ہے مگر اشیاء کی طرح نہیں۔ عالم، قادر اور زندہ ہے۔ مگر علما، صاحبِ قدرت اور دوسرے زندوں کی طرح نہیں۔ وہی تنہا قدیم ہے۔ اس کے سوا اور کوئی قدیم نہیں۔ اور کوئی اس کے سوا معبود نہیں۔ کوئی اس کی بادشاہت میں شریک نہیں۔ اور کوئی اقتدار میں اس کا وزیر اور مصاحب نہیں۔ جو کچھ بھی اس نے بنایا اور پیدا کیا، تنہا بنایا اور پیدا کیا ہے۔ کوئی اس کا معین اور مددگار نہیں۔ اسی طرح اس نے جو کچھ بنایا کسی نمونے کو سامنے رکھے بغیر بنایا ہے۔ نیز اس کے لیے کسی بھی چیز کا پیدا کرنا یا بنانا کسی دوسری شے کی نسبت سے نہ تو آسان ہے اور نہ مشکل۔ نہ اس کے حق میں یہ جائز ہے کہ جلبِ منفعت کرے اور نہ یہ زیبا ہے کہ مضرتوں سے دوچار ہو۔ نہ وہ سرور و لذت سے بہرہ اندوز ہوتا ہے اور نہ اذیت و الم کی اس تک رسائی ہی ممکن ہے۔ اس کے لیے نہ کوئی مقرر حد ہے کہ وہاں تک پہنچ کر ختم ہو جائے اور نہ فنا ثابت ہے۔ عجز و نقص سے مبرا ہے، اور عورتوں سے بے نیاز ہے۔ اس لیے نہ تو اس

کی بیوی ہے اور نہ بچے اور بیٹے۔

توحید کے بارے میں یہ ہے ان کا موقف اور اس میں خوارج، مرجئہ کے کئی گروہ اور شیعہ کے کئی فرقے ان کے ہم نوا ہیں۔ اگرچہ ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں جو اس موقف کو تسلیم نہیں کرتے اور اس سے دامن کشاں رہنا ہی مناسب خیال کرتے ہیں۔

مکان سے متعلق ان کا عقیدہ

اس سے متعلق ان میں اختلاف رونما ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ ہر ہر مکان میں ہے۔ جس سے ان کا مقصد یہ ہے کہ وہ ہر ہر مکان کی تدبیر کرنے والا ہے، اور یہ کہ اس کی تدبیر ہر ہر مکان میں کارفرما ہے جمہور معتزلہ اسی کے قائل ہیں۔ 'ابوالہذیل'، 'جعفران'، 'اسکافی'، اور 'محمد بن عبدالوہاب الجبائی' کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ کچھ لوگوں کا یہ قول ہے کہ باری تعالیٰ مکان میں نہیں ہے بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ 'مکان' کے وجود سے پہلے جس لامکانیت سے وہ ازل سے دوچار تھا اب بھی اسی سے دوچار ہے۔ ہشام الفوطی عباد بن سلیمان اور ابوزفر وغیرہ معتزلہ اسی کے قائل ہیں۔

الرحمٰن علی العرش استوی (طہ: ۵) خدائے رحمٰن عرش پر استوا پذیر ہوا۔

کی تاویل ان کے نزدیک یہ ہے کہ استواء سے مراد استیلا ہے۔ اور آیت کے یہ معنی ہیں کہ رحمٰن نے عرش پر استیلاء حاصل کیا۔

رویت باری (باری تعالیٰ کو دیکھنا)

معتزلہ کا اس بات پر تو اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جسمانی آنکھ سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ لیکن کیا اسے قلب کی آنکھ سے دیکھا جا سکتا ہے؟ "ابوالہذیل" اور

معتزلہ کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ یہ ممکن ہے۔ ان کے نزدیک قلب کی آنکھ سے دیکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ہم اس کے بارہ میں علم وادراک سے کام لے سکتے ہیں۔" ہشام الفوطی" اور عباد بن سلیمان، یہ بھی ماننے کے لیے تیار نہیں۔

کیا باری تعالیٰ عالم و قادر ہے؟

اس بارے میں لوگ اختلاف رائے کا شکار ہیں۔ روافض وغیرہ کی اکثریت نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا کہ ذات باری ازل سے عالم و قادر ہے۔ بخلاف معتزلہ کے کہ یہ سب اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ ازل سے عالم وقادر چلا آرہا ہے۔ ان میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ آیا باری تعالیٰ کے بارہ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ ازل سے 'اجسام' کو جانتا ہے۔ یا کیا "معلومات" کو منصہ وجود پر آنے سے بیشتر 'معلومات' سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یا " اشیاء" پر عالم خارجی میں ڈھلنے سے پہلے اشیاء کا اطلاق ممکن ہے؟ اس نزاع نے سات مختلف مدارس فکر پیدا کیے۔

(۱) ہشام بن عمرو الفوطی کا کہنا ہے۔ اللہ ازل سے عالم و قادر ہے۔ اس سے جب یہ پوچھا جاتا کہ کیا وہ ازل سے تمام خارج میں موجود ہونے والی اشیاء کو جانتا ہے۔ تو اس کے جواب میں وہ کہتا۔ کہ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ ازل سے اس کا علم ان اشیاء کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ کیونکہ اگر میں یہ کہہ دوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے ان اشیاء کو بھی اللہ تعالیٰ کے ساتھ مرتبہ ثبوت میں شامل کر لیا جو ہنوز وجود میں نہیں آئیں۔ ہاں میں یہ البتہ کہتا ہوں کہ وہ ازل سے اس حقیقت کو جانتا ہے کہ وہ واحد ہے اور اس کا کوئی شریک اور ساجھی نہیں۔ اور جب اس سے کہا جاتا کہ کیا تم یہ کہہ سکتے ہو کہ وہ ازل سے یہ جانتا ہے کہ اشیاء عنقریب تخلیق کے قالب میں ڈھلنے والی ہیں۔ اس کے جواب میں یہ کہتا کہ نہیں، کیونکہ "یہ اشیاء"

کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جن اشیاء کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں، وہ موجود ہیں حالانکہ ابھی ان اشیاء نے لباس وجود اختیار نہیں کیا، اور لاموجود کی طرف اشارہ کرنا جائز نہیں۔ مسمّٰی یا موجود وہ شے ہے جس کو اللہ نے عدم سے پیدا کیا، یا صفحہ وجود سے مٹا دیا۔

(۲) ابوالحسین الصالحی کا قول ہے کہ اللہ کا علم ہمیشہ اشیاء سے متعرض ہوتا ہے (یعنی ان کا سامنا کرتا ہے) جب وہ اپنے وقت میں وجود کے قالب میں ڈھل جاتی ہیں۔ اسی طرح مستقبل میں بھی اس کا علم ہمیشہ انھیں اشیاء سے متعرض رہے گا جو منصۂ شہود پہ ظاہر ہوتی ہیں۔ اجسام اور مخلوقات کے بارہ میں بھی اس کے علم کی یہی نوعیت ہے۔ وہ کہا کرتا تھا، معلوم وہی ہے جو موجود ہے، اور معدومات پر معلومات کا اطلاق نہیں ہوتا مسمّٰی کے دائرے میں وہی چیز داخل ہے جو مقدور ہے (یعنی جس پر قدرت کو تصرف حاصل ہے) جو مقدور نہیں، وہ مسمّٰی بھی نہیں۔ اور اشیاء کو اشیاء اسی وقت کہا جائے گا، جب وہ پائی جائیں۔ یا وجود کے بعد معدوم ہو جائیں۔

(۳) "عباد بن سلیمان" کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے "معلومات" کو جانتا ہے، ہمیشہ سے اشیاء کا علم رکھتا ہے۔ اور ہمیشہ سے اعراض وجواہر کا ادراک رکھنے والا ہے۔ اسی طرح ہمیشہ سے اس کا علم افعال سے متعرض (دوچار) رہا ہے۔ اور ہمیشہ سے اس کا علم وادراک فعل خلق سے آشنا رہا ہے۔ اس اعتراف کے ساتھ ساتھ عباد بن سلیمان یہ ہرگز نہیں کہتا تھا کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے مفعولات (نتائج فعل) یا مخلوقات کو بھی جانتا ہے۔ جہاں تک اعراض کی مختلف قسموں کا تعلق ہے، ان کے بارے میں بھی اس کا یہی قول تھا۔ کہ وہ ہمیشہ سے ان کو جانتا ہے۔ مثلاً بوقلموں حرکات، مختلف رنگ یا مزے وغیرہ۔ اور اس قول کو وہ اعراض کی تمام نوعیتوں پر پھیلا دیتا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ معلومات وجود کا جامہ پہننے سے پہلے بھی "معلومات" تھیں۔ اور مقدورات

(نتائج قدرت) وجود کے قالب میں ڈھلنے سے پہلے بھی مقدورات تھیں ۔ اور یہی حال اشیار، اور جواہر واعراض کا ہے ۔ کہ ان پر درجۂ علمی میں بھی اشیار، جواہر، اوراعراض کا لفظ بولا جاسکتا ہے ۔ ہاں اجسام کا معاملہ ان سے البتہ مختلف ہے۔ ان پر وجود اختیار کرنے سے پہلے اجسام کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح "مخلوقات" اور 'مفعولات' (نتائج فعل)، کو اسی وقت مخلوقات و مفعولات کہیں گے جب یہ معرض وجود میں آجائیں گے ۔ اس کے نزدیک فعلِ شئے، اور نفس شئے میں فرق ہے۔ اسی طرح خلق شئے اور شئے دو مختلف مفہوم ہیں ۔

اس سے جب یہ پوچھا جاتا کہ آیا یہ شئے جو اس وقت موجود ہے بعینہ وہی ہے جو اس سے پہلے معدوم تھی ۔ اس کے جواب میں کہتا کہ یہ میں نہیں کہہ سکتا ۔ پھر اس پر اگر دریافت کیا جاتا کہ کیا یہ اس سے مختلف ہے ؟ تو جواب دیتا، میں یہ بھی نہیں کہہ سکتا ۔

(۴) کچھ لوگوں کا خیال ہے ، جن میں 'الراوندی' بھی شامل ہے کہ اللہ سبحانہ ہمیشہ سے اشیار کو جانتا ہے ، مگر اس جاننے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ازل سے ان چیزوں کا ہونا مقدر (سطے) ہے ۔ یہی رائے ان کی اجسام اور اُن جواہر کے بارے میں ہے جو مخلوق ہیں کہ انھیں عنقریب منصۂ وجود پر آنا ہے 'ابن الراوندی' کہا کرتا تھا ، اللہ تعالیٰ کی معلومات پر ، وجود کے قالب میں ڈھلنے سے پہلے معلومات کا اطلاق جائز ہے ۔ اور ان کو پیرہن وجود سے آراستہ ہونے سے پہلے معلومات سے تعبیر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو پہلے سے جانتا ہے ۔ بعینہٖ اس طرح ، جس طرح ہم کہتے ہیں کہ یہ بات زید کی معلومات میں داخل ہے ، اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زید ان سے پہلے سے آشنا ہے ۔مقدورات کے بارے میں بھی اس کا عقیدہ یہ تھا کہ جس طرح معلومات پر وجود کا قالب اختیار کرنے سے پہلے معلومات کا اطلاق درست ہے ، اسی طرح مقدورات پر بھی

درجہ علمی میں اس کا اطلاق جائز ہے۔ مامورات (احکام) اور منہیات (یعنی جن باتوں سے روکا گیا ہے) ان سے متعلق بھی اس کی رائے یہی تھی کہ ان کا مامور و ممنوع ہونا ازل سے مقدر (معلوم) تھا۔ کیونکہ ازل سے یہ بات اللہ کے علم میں نہ تھی کہ یہ بات حکم و امر چاہتی ہے، اور یہ نہی و زجر۔ یہی حال مرادات (ارادوں) کا ہے کہ وصفِ ارادہ کے ازلی ہونے کی وجہ سے 'مراد' کو بھی ازلی ہونا چاہیے۔ ابن الراوندی یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اشیاء اسی وقت اشیا ہوتی ہیں جب وہ خارج میں پائی جائیں۔ اور اسی سبب سے اشیاء کے معنی موجودات کے ہیں۔ اس کے نزدیک یہی حال مسمّٰی یا اسم کا ہے کہ ان کا تعلق بھی کسی خاص شئے کے وجود سے ہے، اس لیے اس کا اطلاق بھی موجود ہی پر ہوگا۔ وجود سے پہلے یا عدم کی صورت میں اس کا اطلاق جائز نہیں متصور ہوگا۔

(۵) بغدادیوں کے ایک گروہ کا عقیدہ تھا کہ معلومات وجود اختیار کرنے سے پہلے بھی معلومات ہیں اور مقدورات وجود خارجی سے بہرہ مند ہونے سے پیشتر بھی مقدورات ہیں۔ اسی طرح اشیاء پر وجود سے پہلے بھی لفظ اشیاء کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اعراض سے متعلق یہ لوگ یہ نہیں کہتے تھے۔

(۶) محمد بن عبدالوہاب الجبائی' سے روایت ہے۔ اس نے کہا میں یہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے اشیاء، جواہر اور اعراض کو جانتا ہے۔ وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اشیاء کا علم ان کے وجود سے پہلے ممکن ہے۔ اسی طرح وہ کہا کرتا تھا کہ حرکت، سکون، رنگ، مزہ، مہک اور ارادہ پر بھی، وجود سے پہلے، حرکت سکون، رنگ، مزہ وغیرہ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس کا یہ بھی قول ہے کہ اطاعت اور معصیت پر بھی واقع ہونے سے پہلے طاعت و معصیت کا اطلاق جائز ہے۔

اس کے ہاں اسم کی متعدد قسمیں مقرر تھیں۔ مثلاً اگر کسی شئے کا نام کسی ایسے وصف کی بنا پر ہے جو اس کا ذاتی وصف ہے۔ مثلاً ابیض (سفید) کے لیے بیاض (سفیدی)، یا اسود کے لیے سواد (سیاہی) یا جوہر وغیرہ، تو ضروری ہے کہ وجود سے پہلے

بھی یہ چیزیں ان ناموں سے موسوم ہوں ۔ اور اگر شئے کا نام اس بنا پر ہو کہ ہمیں اس کے بارہ میں کچھ کہنا یا بتانا ہے تو وہ اس شئے کے وجود میں آنے سے پہلے بھی شئے ہو گی کیونکہ اہل لغت نے ہر اس چیز پر لفظ "شئے" کا اطلاق کیا ہے جس کے بارہ میں کچھ کہنا یا بتانا مقصود ہو۔ کبھی نام یا تسمیہ اس بنا پر ہوتا ہے کہ ایک حقیقت کو دوسری اجناس سے ممیز ٹھہرانا ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی رنگ وغیرہ تو اس صورت میں بھی یہ نام پہلے سے ہونا چاہیے۔ اسی طرح کبھی کبھی کسی نام یا تسمیہ کا استعمال بر بنائے علت، یا سبب ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر یہ علت پہلے سے مرتبہ ذہنی میں موجود ہے تو خارج کے ڈھانچے میں ڈھلنے سے پیشتر اس کا اس نام سے موسوم ہونا ضروری ہے۔ مثلاً جس شئے کا حکم دیا گیا ہے، اس کا حکم اگر ایسی علت کی بنا پر دیا گیا ہے جو پہلے سے پائی جاتی ہے تو یہ حکم مامور بہ رہے گا، چاہے خارج میں یہ علت نہ پائی جائے۔ یہی حکم اس تسمیہ کا ہے جو ایسی علت کی بنا پر ہو کہ جس کا پہلے سے پایا جانا جائز ہو۔ تسمیہ کی ایک قسم وہ ہے جس کا تعلق حادث ہونے اور ہدف فعل بننے سے ہے۔ اس کا اطلاق اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ یہ حدوث فعل کے مرحلے سے آگے نہ بڑھ جائے۔ جیسے 'مفعول' یا 'محدث' کہ یہ اسی وقت محدث و مفعول کہلائیں گے جب ان پر فعل و حدوث واقع ہو چکے گا۔ اسی طرح تسمیہ کی ایک قسم وہ ہے جو ایسی علت کی بنا پر ہے کہ جس کا تسمیہ سے پہلے پایا جانا ضروری ہے اس کے بارہ میں بھی یہی حکم ہے کہ جب تک یہ علت خارج میں پائی نہ جائے اس پر اس تسمیہ کا اطلاق جائز نہ ہو گا۔ جیسے مثلاً جسم، متحرک وغیرہ۔

جبائی اس بات کا منکر تھا کہ اشیاء لباس کون و وجود سے آراستہ ہوئے بغیر اشیاء ہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ یہ پیرایہ بیان ناقص و فاسد ہے کیونکہ شئے کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کہ یہ خارج میں موجود ہے۔ اس کے نزدیک اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اشیاء وجود سے پہلے بھی اشیاء ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اشیاء خود اشیاء سے بھی پہلے ہیں۔

(۷) کچھ لوگ یوں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہمیشہ سے اپنی آغوش میں ان عوالم و اجسام کو لیے رہا ہے کہ جو ابھی تخلیق کے مرحلے سے نہیں گذرے۔ اسی طرح اس کا علم ان اشیاء، جواہر اور اعراض کو بھی ہمیشہ سے احاطہ کیے رہا جو نہ تو پیدا ہوئے ہیں اور نہ انھیں پیدا ہونا ہے۔ ان کے نزدیک یہ کہنا غلط ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہمیشہ مومنوں یا کافروں یا فعل اختیار کرنے والوں سے متعرض رہا۔ ہاں یہ کہنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ہر اس شے کو، اس صفت کے ساتھ جانتا ہے کہ جس صفت کو لیے ہوئے اسے ظہور میں آنا ہے۔ جب کہ یہ صفت پہلے سے مقدر (طے شدہ) ومقدور (ہدف قدرت) ہو۔ ان کے نزدیک کسی شخص کو تکوین کے مرحلہ میں مومن یا کافر کہنا صحیح نہیں، اس لیے کہ کفر و ایمان کا مرحلہ بعد کا ہے۔ لہذا جب ایسی حالت میں اس کو مومن یا کافر کہنا صحیح نہیں ہے تو تخلیق و آفرینش سے پہلے بطریق اولی اس کو کافر یا مومن کہنا درست نہ ہوگا۔ تخلیق و آفرینش کے مرحلہ میں تو ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے ایک ایسے انسان کو پیدا کیا جو قد و قامت کے لحاظ سے طویل ہے۔ اور اس کا طویل ہونا ہی اول اول مقدر و مقدور تھا۔

یہ ہشام کا قول ہے۔ اس پر یہ معارضہ وارد ہوتا ہے کہ جب یہ کون و آفرینش کے وقت انسان کو جسم قرار دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ مخلوق بھی ہے حالانکہ وہ پیدائش و آفرینش سے پہلے اسے موجود مخلوق قرار نہیں دیتے۔

بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دائرہ علم ہمیشہ سے ان اجسام کا بھی احاطہ کیے ہوئے ہے کہ جو اب تک پیدا نہیں ہوئے، یا جنھیں پیدا نہیں ہونا ہے۔ اور ان مومنوں اور کافروں کو بھی گھیرے ہوئے ہے جو ہنوز منصۂ وجود نہیں ہوئے۔ اسی طرح وہ تمام چیزیں جو متحرک و ساکن ہیں یا وہ تمام شخص جو کافر و مومن ہیں ان کے بارہ میں ہمیشہ سے ان کے وجود میں آنے سے پہلے جانتا ہے، جو ابھی منصۂ وجود پر جلوہ گر نہیں ہوئے۔ لیکن اس کا یہ علم وجود کے پہلو سے نہیں، بلکہ صفات کے پہلو سے ہے۔ اپنے اسی قول کی روشنی میں علم کی اس نوعیت کو

واضح کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ کافروں کے متعلق بطور صفت کے ازل سے معلوم ہے کہ ان کو عذاب جہنم سے دوچار ہونا ہے۔ اور یہ کہ مومنوں کو ثواب و اکرام کی خاطر جنت میں رہنا ہے۔ علم کا یہ انداز وجود کے لحاظ سے نہیں بلکہ صفات کے لحاظ سے ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کو اس بات پر پوری پوری قدرت حاصل ہے کہ وہ ایسے مومن پیدا کرے جو اطاعت گذار ہوں، اور وہ ان کی اطاعت پر صلہ و درجہ عطا کرے، اور ایسے گنہگار پیدا کرے جو اس کے حکموں کو نہ مانیں اور وہ انھیں عذاب کا مزہ چکھائے۔ یہ دونوں باتیں اس کے دائرۂ قدرت و علم میں داخل ہیں۔ انیب بن سہل الخراز سے روایت ہے کہ وہ یوں کہا کرتا تھا، "جس موجود و مخلوق کو اللہ تعالیٰ وجود و آفرینش سے پہلے جانتا ہے۔ وہ مخلوق باعتبار صفت کے ہے، وجود کے نہیں" کبھی کبھی بجائے مخلوق کے کہتا موجود باعتبار صفت کے ہے وجود کے نہیں۔

اللہ تعالیٰ کے 'معلومات' اور 'مقدورات' کے بارہ میں ان کے ہاں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کیا ان کا کوئی 'کل' اور مجموعہ ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں دو فرقے ہیں۔

(۱) ابوالہذیل' کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے معلومات اور مقدورات کا ایک کل یا مجموعہ ہے۔ اور یہ کہ آخر آخر میں اہل جنت ہر طرح کی حرکت سے محروم ہو جائیں گے اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے سکون اختیار کریں گے۔

(۲) اکثر اہل اسلام کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کے "معلومات و مقدورات" کے لیے کوئی آخری حد یا کنارہ نہیں ہے۔

اس بارے میں بھی ان میں اختلاف رونما ہے کہ اللہ کے افعال کے لیے آخری حد ہے یا نہیں ہے۔ اس کے متعلق بھی دو رائیں ہیں۔

(۱) جہم بن صفوان کا عقیدہ ہے کہ اللہ کے معلومات و مقدورات کی ایک حد ہے۔ اسی طرح اس کے افعال بھی حد کے دائرے میں آتے ہیں۔ اور جنت و دوزخ دونوں فانی ہیں۔ اور جنت و دوزخ میں رہنے والے بھی فنا کے گھاٹ اترنے والے ہیں۔ اور آخر آخر میں صرف خدا کی ذات باقی رہ جائے گی۔ اور کوئی شے اس کے ساتھ باقی نہیں رہے گی۔ جیسا کہ اول اول اسی کی ذات تھی اور کوئی شے اس کے ساتھ وجود سے بہرہ ور نہیں تھی۔

(۲) اس کے مقابلہ میں تمام اہل اسلام یہ کہتے ہیں کہ جنت و دوزخ کے لیے فنا نہیں ہے۔ یہ دونوں ہمیشہ باقی رہیں گے۔ اسی طرح اہل جنت اور اہل دوزخ بھی مٹنے والے نہیں ہیں۔ بلکہ اہل جنت، جنت کے مزے لوٹیں گے، اور اہل دوزخ عذاب سے دوچار رہیں گے۔ اور کہیں بھی یہ سلسلہ ختم ہونے والا نہیں اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کے معلومات و مقدورات کا کہیں کنارہ نہیں۔

معتزلہ میں سے جن لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حیّ، قادر اور عالم مانا ہے، ان میں اس بات پر اختلاف ہے کہ آیا وہ براہِ راست حیّ (زندہ)، قادر اور عالم ہے، یا، حیات، قدرت اور علم کی بدولت ان صفات سے متصف ہے؟

بعض زیدیہ اور معتزلہ، خوارج اور مرجیہ کی اکثریت کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ براہ راست اپنی ذات سے قادر، حیّ، اور عالم ہے۔ قدرت، حیات اور علم کی وجہ سے نہیں۔ یہ جب اس کے لیے لفظ علم کا اطلاق کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ عالم ہے۔ اسی طرح یہ جب اس کے لیے قدرت کا اثبات کرتے ہیں تو اس سے ان کا یہ مقصود ہوتا ہے کہ وہ قادر ہے۔ لفظ حیات کے بارہ میں یہ لوگ احتیاط برتتے ہیں۔ چنانچہ یہ نہیں کہتے کہ اس کے لیے "حیات" ثابت ہے۔ بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے لیے قوت و علم ثابت ہے کیونکہ ان الفاظ کا اپنے حق میں خود

اللہ تعالیٰ نے استعمال فرمایا ہے۔ اسی طرح یہ لوگ یوں بھی نہیں کہتے کہ اس کے لیے سمع وبصر (سننا اور دیکھنا) ثابت ہے۔ ان میں کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ اس کے حق میں لفظ 'علم' کا استعمال 'معلوم' کے معنوں میں ہے اور قدرت کا مقدور کے معنوں میں۔ اس کے علاوہ وہ کسی اور لفظ کو اس کے حق میں علی الاطلاق استعمال نہیں کرتے۔

"ابوالہذیل" کا کہنا ہے، اللہ عالم ہے ایسے علم کی وجہ سے جو اس کی ذات سے تعبیر ہے۔ وہ قادر ہے اس قدرت کی بنا پر جو قادر سے الگ نہیں، اور حیّ ہے اس حیات کے سبب جو خود اسی کی ذات کا نام ہے۔ اسی طرح اس کے لیے سننا، دیکھنا اور قدیم ہونا، یا عزت، عظمت، جلال اور کبریا، ایسے الفاظ کا استعمال ہوگا۔ اور اسی صف اور اسلوب میں اس کی تمام ذاتی صفات شمار ہوں گی۔ ابوالہذیل کہا کرتا تھا کہ میں جب یہ کہتا ہوں کہ اللہ عالم ہے تو میں اس کے لیے ایسے علم کو ثابت کرتا ہوں جو اس کی ذات ہی سے تعبیر ہے۔ اور اس کی ذات کو جہل سے مبرّا قرار دیتا ہوں۔ اور ایسے معلوم کی نشاندہی کرتا ہوں جس کا تعلق ماضی ومستقبل دونوں سے ہے۔ جب میں کہتا ہوں کہ وہ قادر ہے تو اس سے میری مراد یہ ہوتی ہے کہ اس کی ذات کے بارہ میں عجز کی نفی کروں اور ایسی قدرت کا اثبات کروں جو عین ذات ہے۔ نیز میرا مقصد یہ ہوتا ہے کہ "مقدور" کی نشاندہی کروں۔ اسی طرح جب میں یہ کہتا ہوں اس کے لیے "حیات" ثابت ہے۔ اور یہ حیات اس کی ذات ہی ہے، تو اس سے میرا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی ذات کی نسبت موت کی نفی کروں۔ یہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اللہ کے لیے وجہ (چہرہ) ثابت ہے مگر یہ وجہ اس کی ذات ہے۔ اسی طرح اس کے لیے "نفس" کا استعمال بھی ہوا ہے، مگر یہ نفس بھی وہ خود ہی ہے۔ قرآن میں اس کے لیے جو ید (ہاتھ) کا لفظ آیا ہے۔ اس کی وہ البتہ تاویل کیا کرتا تھا، اور کہتا تھا اس کے معنی نعمت کے ہیں اور جو عین (آنکھ) کا لفظ استعمال ہوا ہے

ولتصنع علی عینی (طٰہٰ : ۳۹) اور تم میری آنکھوں کے سامنے پرورش پاؤ۔
اس سے وہ 'علم' مراد لیتا تھا۔

اس کے مقابلہ میں عباد کا موقف یہ تھا کہ اللہ عالم، قادر اور حیّ تو ہے مگر اس کے لیے میں علم، قدرت اور حیات کا مستقل وجود ثابت کرنے کے حق میں نہیں۔ اسی طرح میں یہ بھی نہیں کہتا کہ وہ سمع یا بصر سے متصف ہے۔ بلکہ میں یہ کہتا ہوں وہ عالم ہے، قادر ہے اور حیّ ہے، مگر اس بنا پر نہیں کہ علم، قدرت اور حیات وغیرہ صفات اس سے علیحدہ اپنا وجود رکھتی ہیں، اور یہی حال اس کی ان تمام صفات اور ناموں کا ہے کہ جن کا تعلق نہ تو اس کے فعل سے ہے نہ غیر کے فعل سے۔ اس کے نقطۂ نظر سے کسی شخص کا اللہ کے بارے میں یہ کہنا بھی غلط ہے کہ وہ ذات اور نفس کے اعتبار سے عالم، قادر اور حیّ ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے حق میں لفظ ذات اور نفس کے استعمال کو معیوب سمجھتا تھا۔ اسی طرح وہ اس پیرایۂ بیان کو بھی غلط قرار دیتا تھا کہ ہم اس کے لیے علم، قدرت، سننا، دیکھنا یا زندہ رہنا اور قدیم ہونا ایسی صفات کو ثابت کریں۔ وہ ان صفات کی توجیہہ کے سلسلہ میں کہا کرتا تھا کہ جب میں یہ کہتا ہوں کہ وہ عالم ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ میں اس کے لیے ایک ایسے "اسم" کا اثبات کر رہا ہوں جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ 'معلوم' کو جانتا ہے اور جب میں کہتا ہوں وہ قادر ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں ایک دوسرے "اسم" کا اثبات کر رہا ہوں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عالم ہونے کی حیثیت سے "مقدور" کا ادراک رکھتا ہے۔ اسی طرح اس کو "حیّ" قرار دینے سے میرا مدعا اس سے زیادہ نہیں کہ میں ایک "اسم" کا اثبات کر رہا ہوں۔ اس کے نزدیک یہ بھی درست بات نہیں کہ باری تعالیٰ کے لیے وجہ (چہرہ) یدین (دو ہاتھ) عینین (دو آنکھیں) اور جنب یا پہلو کا

اثبات کیا جائے۔ اس سلسلہ میں وہ کہا کرتا تھا کہ ان کا استعمال قرآن نے جس سیاق میں کیا ہے وہی مناسب ہے۔ تم اس سیاق میں ان الفاظ کو بلا شبہ پڑھو، لیکن اس سیاق سے علیحدہ کرکے ان کا اثبات نہ کرو۔ یہ اس چیز کو بھی غلط گردانتا تھا کہ ہم صفات میں کوئی امتیاز روا نہ رکھیں۔ اور یہ کہیں کہ اس کے عالم ہونے کے معنی قادر ہونے کے ہیں۔ اور قادر ہونے کے معنی حیّ کے ہیں۔ یہی انداز فکر اس کا ان صفات کے بارہ میں ہے جن کا تعلق اس کے فعل سے نہیں۔ مثلاً "سمیع" (سننے والا) کہ اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ یہ صفت اس کی صفت بصیر (دیکھنے والا) یا "علیم" ہی کا پرتو ہے۔

"ضرار" کہا کرتا تھا کہ اللہ کو 'عالم' کہنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ جاہل نہیں۔ اس کو 'قادر' کے لفظ سے تعبیر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عاجز نہیں، اور حیّ کا معنی یہ ہے کہ وہ موت سے دوچار نہیں۔

نظام کا کہنا تھا کہ اس کو عالم کہنے کے دو معنی ہیں۔ ایک تو اس کی ذات کا اثبات، دوسرے اس کی جہل کی نفی۔ اور جب میں اس کو قادر کہتا ہوں تو اس کا مطلب بھی اثبات ذات اور عجز کی نفی کرنا ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کو حیّ کہنے کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ذات ثابت ہے اور وہ موت سے منزہ ہے۔ یہی انداز فکر اس کا تمام ذاتی صفات کے معاملہ میں نمایاں ہے۔

وہ کہا کرتا تھا کہ ذاتی صفات میں تعدد (کثرت) اس بنا پر ہے کہ ان کے بارہ میں تمام تضادات کی نفی کرنا ہے۔ مثلاً عجز، موت، اور اندھا یا بہرہ ہونا وغیرہ ورنہ اس کی ذات میں کسی نوع کی کثرت پائی نہیں جاتی۔

ضرار کے علاوہ دوسرے معتزلہ کا کہنا ہے کہ صفات اور ناموں میں کثرت اختلاف اس وجہ سے ہے کہ ان کے ہدف مختلف ہیں نفس ذات اس کا باعث نہیں۔ مثلاً یہ کہ ایک شے مقدور ہے، ایک معلوم ہے۔ اس کا یہ بھی کہنا تھا کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے اپنے لیے وجہ، چہرہ کا استعمال بر بنائے مجاز فرمایا ہے،

بر بنائے حقیقت نہیں۔ چنانچہ ویبقیٰ وجہ ربک کے معنی یہ ہیں کہ تمہارا رب ہی باقی رہے گا۔

اس کے نزدیک ید (ہاتھ) سے مراد نعمت ہے۔

معتزلہ میں سے کچھ لوگ تعدد صفات کی توجیہہ یوں بیان کرتے ہیں کہ اس سے مقصود چند فوائد کی طرف ذہن و فکر کو متوجہ کرنا ہے۔

مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ علم سے متصف ہے اور اس سے مقصود ان لوگوں کی تکذیب کرنا ہے جو اس کو صفت علم سے متصف نہیں گردانتے اور اسے "جاہل" تصور کرتے ہیں۔ نیز اس فائدہ کی طرف بھی توجہ دلانا ہے کہ اس ذات کے لیے "معلومات" کا وجود بھی ثابت ہے۔ یہ ہے اس کو عالم کہنے کا مطلب۔ اور جب ہم اس کے لیے 'قادر' کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس فائدہ کی طرف ذہن منتقل کرانا چاہتے ہیں کہ جو لوگ اس کو صفت قدرت سے متصف نہیں مانتے وہ غلط کہتے ہیں۔ اس سے ان لوگوں کی تردید بھی مقصود ہے جو اس کو 'عاجز' کہتے ہیں۔ اس سے یہ بتانا بھی مقصود ہے کہ اس کے 'مقدورات' (نتائج قدرت) بھی ہیں۔ جن سے کہ اس کی قدرت دوچار ہوتی ہے۔ اسی طرح جب ہم اس کو 'حیّ' کہتے ہیں تو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ عقیدہ ان لوگوں کے خلاف ہے جو اس کو صفت حیات سے متصف نہیں گردانتے۔ اور ان لوگوں کی تردید ہے جو اسے 'میت' یا غیر حی سمجھتے ہیں یہ ہے لفظ حیّ کا صحیح مفہوم۔ صفات کے بارہ میں یہ قول جبائی کا ہے۔

"ابوالحسین الصالحی" کہا کرتا تھا کہ میں جب یہ کہتا ہوں کہ اللہ عالم ہے لیکن علماء کی طرح نہیں ہے، قادر ہے مگر دوسری قادر ہستیوں کی طرح نہیں ہے۔ یا 'حیّ' اور زندہ ہے مگر دوسرے زندوں کی طرح نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ ایسی شے ہے جس کی طرح اور کوئی شے نہیں ہے۔ تمام صفات سے متعلق اس کی یہی روش تھی۔

جب اس سے پوچھا جاتا کہ جب تم یہ کہتے ہو کہ وہ عالم ہے مگر 'علماء' کی طرح نہیں تو کیا اس سے مراد یہ ہے کہ وہ قادر ہے مگر دوسری قادر ہستیوں کی طرح نہیں۔ اس کے

جواب میں یہ کہتا ہاں میرا مطلب ہے کہ وہ ایسی شے ہے جس کی طرح اور کوئی شے نہیں۔ تمام صفات سے متعلق اس کا انداز تاویل یہی تھا۔ وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ "وہ شے ہے مگر اشیاء کی مانند نہیں" مطلب یہ ہے کہ وہ عالم ہے مگر علما کے مانند نہیں۔

"معمر" سے روایت ہے وہ کہا کرتا تھا کہ باری تعالیٰ صفت علم کی بدولت 'عالم' ہے، اور اس علم کا ایک معنی ہے اور یہ معنی متعین معنی کا مقتضی ہے لہذا وہ اپنی صفات سے ان معانی کی وجہ سے متصف ہے، غایت و مقصد کے اعتبار سے نہیں۔

تمام صفات کے بارہ میں اس کا یہی انداز فکر تھا۔ مجھے اس کی اطلاع ابوعمر الغراقی نے دی اور اس نے محمد بن عیسٰی السیرافی سے سنا کہ "معمر" صفات کے سلسلہ میں یہ عقیدہ رکھتا ہے۔

اہل بغداد میں بہت سے لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ باری تعالیٰ کے عالم ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ قادر ہے، اور نہ یہ کہ وہ حیّ ہے۔ ہاں باری تعالیٰ کے حیّ ہونے کے معنی البتہ یہ ہیں کہ وہ قادر ہے۔ اور اس کے سمیع (سننے والا) ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ مسموعات (یعنی جو باتیں سنی جائیں) کا علم رکھنے والا ہے، اور 'بصیر' ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ "مبصرات" کا یعنی جو چیزیں دیکھی جاتی ہیں ان کا جاننے والا ہے۔ "قدیم" کے معنی ان کے ہاں یہ نہیں ہیں کہ وہ 'حیّ' ہے، نہ قدیم سے مراد عالم و قادر کے ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح جب ہم باری تعالیٰ کو قدیم کہیں گے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہو گا کہ وہ عالم یا قادر بھی ہے۔

اسماء وصفات کے بارہ میں عبداللہ بن کلاب کے عقائد کی تشریح

عبداللہ بن کلاب [۴۶] کا کہنا ہے، اللہ ہمیشہ سے عالم، قادر، حیّ (زندہ) سمیع، بصیر، عزیز (صاحب عزت) عظیم، جلیل، متکبر (صاحب کبریا) جبار (غالب وقاہر) کریم، جواد، واحد، صمد (بے نیاز) فرد (یگانہ) باقی، اول، رب، مرید (ارادہ کناں) اور کارہ (گناہوں کو برا سمجھنے والا) ایسی صفات سے متصف رہا ہے، اور ہمیشہ ان لوگوں سے خوش رہا ہے جن کے بارہ میں وہ جانتا ہے کہ یہ بالآخر ایمان پر مریں گے۔ اگرچہ ان کی عمر کا بیشتر حصہ کفر میں گذرا ہو۔ اسی طرح ہمیشہ ان لوگوں سے ناراض رہا ہے جن کے متعلق اس کا علم ہے کہ یہ آخر آخر میں کفر پر مریں گے، اگرچہ ان کی عمر کا بیشتر حصہ ایمان میں گذرا ہو۔ وہ ازل سے محب (چاہنے والا) ہے۔ مبغض (گنہگاروں کو برا سمجھنے والا) ہے۔ موالی (دوست رکھنے والا) ہے، عداوت رکھنے والا ہے، قائل ہے، متکلم ہے، اور رحمٰن ہے۔ عالم ہے تو علم کی بدولت، قادر ہے تو قدرت کے ساتھ، حیّ ہے تو حیات کے ساتھ، سمیع و بصیر ہے تو سمع و بصر کے ساتھ، عزیز و عظیم ہے تو عزت و عظمت کے ساتھ، جلیل و متکبر ہے تو جلال و کبریار کی وجہ سے۔ جوّاد و کریم ہے تو جود و کرم کے سبب سے۔ باقی ہے تو اس لیے کہ بقا سے متصف ہے۔ مرید و کارہ ہے تو اس

بنا پر کہ ارادہ وکراہت سے اتصاف پذیر ہے۔ راضی وساخط (ناراض) ہے تو رضا وسخط (ناراضی) کی وجہ سے۔ محب ہے تو محبت کی وجہ سے مبغض ہے تو عتاب وغضب کی وجہ سے۔ موالی ومعادی ہے تو موالات ومعادات (عداوت) کے سبب سے۔ قائل ہے تو اس لیے کہ قول سے متصف ہے متکلم ہے تو اس بنا پر کہ کلام سے متصف ہے۔ اور رحمٰن ہے تو اس لیے کہ رحمت اس کا شیوہ ہے۔ وہ قدیم ہے اور ازل سے اپنے تمام اسماء وصفات کے ساتھ بہرہ مند ہے۔

وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات اس کی ذات سے متعلق ہیں جو نہ تو عین ذات ہیں، نہ غیر ذات ہیں بلکہ یہ اللہ کے ساتھ قائم ہیں، اور یہ کہنا جائز نہیں کہ صفات، صفات کے ساتھ وابستہ ہیں۔

وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ لفظ وجہ (چہرہ)، نہ تو عین اللہ سے تعبیر ہے اور نہ اس کو غیر ہی قرار دیا جا سکتا ہے، اسے اللہ کی صفت کہنا چاہیے۔ اسی طرح اس کے دونوں ہاتھ، عین (آنکھ) اور بصر اس کی صفات میں داخل ہیں۔ جو نہ عین ہیں نہ غیر۔ اور یہ کہ اس کی ذات، اس کا عین ہے، اور اس کا نفس اس کی ذات۔ وہ موجود ہے مگر وجود اس کی صفت زاید نہیں۔ اسی طرح وہ شے ہے لیکن ان معنوں میں نہیں کہ یہ صفت زائد سے تعبیر ہے۔ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ باری تعالیٰ کی صفات باہم متغائر نہیں۔ چنانچہ جہاں تک صفت علم کا تعلق ہے، نہ تو وہ عین قدرت ہے اور نہ غیر قدرت ہے۔ یہی حال اس کی تمام صفات ذات کا ہے، کہ ان میں کوئی صفت بھی کسی دوسری صفت کی نسبت سے نہ تو عین ہے اور نہ غیر۔

جو لوگ اثبات صفات کے قائل ہیں، لیکن ان کو نہ تو عین ذات قرار دیتے ہیں اور نہ غیر ذات، ان میں اس امر میں اختلاف رونما ہے کہ کیا صفات

باہم متغائر ہیں ؟ اور آیا ہر صفت دوسری صفت سے مختلف ہے۔ یا مختلف نہیں ہے ؟ اس بارہ میں تین گروہ ہیں،

(۱) بعض کا کہنا ہے کہ صفات باہم متغائر ہیں۔ اوران میں کی ہر صفت دوسری صفت سے متغائر اور جداگانہ ہے۔ لیکن اس کی باوجود یہ غیر باری نہیں ہیں۔

(۲) بعض کہتے ہیں کہ صفات نہ تو عین باری تعالیٰ ہیں نہ غیر ہیں۔

(۳) بعض یہ رائے رکھتے ہیں کہ کسی بھی صفت کو نہ تو کسی دوسری صفت کا عین کہہ سکتے ہیں نہ غیر۔

جن لوگوں نے اللہ کے لیے علم اور صفت وجہ (چہرہ) کو ثابت کیا ہے ان میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ آیا یہ دونوں صفتیں عین ذات ہیں، یا عین ذات نہیں ہیں۔ اس بارے میں ان کے دو خیال ہیں۔

(۱) سلیمان بن جریر کا قول ہے کہ صفت وجہ (چہرہ) تو عین ذات سے تعبیر ہے، مگر علم عین ذات نہیں۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ صفت 'وجہ' کے بارہ میں نہ تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ عین ذات ہے، اور نہ ہی کہنا صحیح ہے کہ عین ذات نہیں ہے۔ یہ لوگ اس پیرایۂ بیان کو اختیار کرنے سے دامن کشاں رہتے ہیں کہ یہ صفت نہ تو عین ذات ہے اور نہ غیر ذات ہے۔

ان لوگوں میں یہ امر بھی جھگڑے کا باعث ہے کہ صفات پر لفظ "اشیاء" کا اطلاق ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا۔ اس سلسلہ میں ان کے تین گروہ ہیں۔

(۱) سلیمان بن جریر کا کہنا ہے کہ علم باری ایک شے ہے۔ قدرت باری بھی ایک شے ہے۔ اور اسی طرح حیات باری بھی شے کے مفہوم میں داخل ہے۔

مگر میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ صفات باری 'اشیاء' ہیں۔
(۲) بعض اصحاب صفات کہتے ہیں، صفات باری 'اشیاء' ہیں۔
(۳) بعض کا کہنا ہے ہیں یہ نہیں کہتا کہ علم ایک شے ہے اور نہ یہ کہہ سکتا ہوں کہ اس کی صفات اشیاء ہیں۔ کیونکہ جب میں یہ کہتا ہوں کہ باری تعالیٰ مع اپنی صفات کے ایک شے ہے تو اس بات کی ضرورت ہی نہیں رہتی کہ صفات کو اشیاء سے تعبیر کیا جائے۔

اصحاب صفات میں اس امر میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے کہ صفات باری قدیم ہیں یا حادث۔ اس کے متعلق ان کے دو گروہ ہیں۔
(۱) کچھ لوگ تو کہتے ہیں کہ صفات باری قدیم ہیں۔
(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے، جب ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ مع اپنی صفات کے قدیم ہے تو اس کی صفات کو قدیم کہنے کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ ان کا کہنا ہے کہ صفات کو نہ تو قدیم کہنا چاہیے اور نہ حادث۔

اسماء (نام) باری تعالیٰ سے متعلق ان میں اختلاف نے چار مذاہب کی صورت اختیار کر رکھی ہے۔ اختلاف اس امر میں ہے کہ اسماء عین ذات ہیں یا غیر ذات۔
(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اس کے اسماء عین ذات ہیں۔ اصحاب حدیث کی اکثریت اسی کی قائل ہے۔
(۲) "ابن کلاب" کے ہم عقیدہ لوگوں میں سے کچھ یہ کہتے ہیں کہ اسماء باری کے بارہ میں نہ تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ عین باری ہیں اور نہ یہ کہ غیر باری ہیں۔ اور اس پیرایۂ بیان کو سرے سے اختیار کرنے سے باز رہتے ہیں کہ "نہ تو یہ عین باری ہیں اور نہ غیر باری ہیں"۔

(۳) اسی کے کچھ ہم نوا یوں بھی کہتے ہیں کہ اسماء باری کے بارہ میں نہ تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ بعینہٖ باری تعالیٰ ہیں، اور نہ یہ کہنا درست ہے کہ یہ غیر باری ہیں۔ یہ بھی اس انداز بیان کو اختیار کرنے سے مجتنب رہتے ہیں کہ نہ تو یہ عین باری ہیں اور نہ غیر باری تعالیٰ۔

(۴) بعض کا کہنا ہے کہ اسماء باری تعالیٰ غیر باری تعالیٰ ہیں۔ اسی طرح صفات باری تعالیٰ غیر باری تعالیٰ ہیں۔ معتزلہ، خوارج، اور بہت سے مرجئہ اور زیدیہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

جو لوگ اسماء و صفات کو عین باری نہیں قرار دیتے ان میں ان کی ماہیت کے بارہ میں اختلاف ہے۔

(۱) معتزلہ اور خوارج کا کہنا ہے کہ یہ محض اقوال و تعبیرات ہیں۔ چنانچہ یہ ہم کہتے ہیں کہ اللہ عالم ہے، اور قادر ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے اللہ کے لیے ان اسماء اور تعبیرات کو استعمال کیا ہے۔ اور اسی طرح کی تمام صفات محض ہماری تعبیرات ہیں۔

(۲) عبداللہ بن کلاب کا یہ مذہب ہے کہ اسماء باری دراصل اس کی صفات ہیں جیسے علم، قدرت، حیات، سمع، بصر اور تمام صفات۔

اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے سمیع اور بصیر ہے۔ اس بارے میں لوگوں کے اختلاف نے چار متعین مذہب اختیار کیے ہیں۔

(۱) جعفر بن حرب نے، "ابی الہذیل" کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے سمیع و بصیر ہے اور وہ ہمیشہ سے سنتا اور دیکھتا ہے۔ کیونکہ اس سے مسموع (وہ شئے جو سنی جائے) اور مبصر (ہدف نظر بننے والی چیز) کا وجود بھی قدیم ماننا پڑے گا۔ میری رائے میں جعفر بن حرب نے

اس روایت کے سلسلہ میں ٹھوکر کھائی ہے۔

(۲) عباد بن سلیمان کا قول ہے کہ، میں یہ نہیں کہتا کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے سمیع وبصیر ہے کیونکہ یہ پیرایۂ بیان 'مسموع'، 'مبصر' کے وجود کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ میں جب کہتا ہوں کہ اللہ سمیع ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں اللہ کے لیے ایک اسم کو ثابت کر رہا ہوں جس کو 'مسموع' کا علم ہے۔ اور جب اللہ تعالیٰ کو بصیر کہتا ہوں تو اس سے میری مراد یہ ہوتی ہے کہ میں اللہ کے ایک اسم کا اثبات کر رہا ہوں جس کو 'مبصر' کا علم ہے۔ وہ کہا کرتا تھا۔

سمیع لم یزل — وہ ایسا سننے والا ہے جو ہمیشہ سے ہے،

وہ ازل سے سمیع ہے

لیکن وہ یہ نہیں کہتا تھا، کہ

السمیع لم یزل — وہ ہمیشہ سے سننے والا رہا ہے، یا

لم یزل السمیع — وہ ہمیشہ سمیع رہا [۶۷]

(۳) نظام [۶۸]، معتزلہ، خوارج اور مرجئہ و زیدیہ کی اکثریت نے، نیز ابن کلاب اور اس کے ماننے والوں نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے سمیع وبصیر ہے۔

(۴) معتزلہ میں سے جن لوگوں نے علم باری کو عین باری قرار دیا ہے، اور یہ کہا ہے کہ ہمارا اس کو 'عالم' کہنا اس کے لیے اثبات علم کے مترادف ہے اور عالم اور وہ ایک ہی ذات سے عبارت ہے اور یہ کہ ہم صرف اس کے بارے میں جہل کی نفی کرنا چاہتے ہیں، ان لوگوں نے سمع (سننے) و بصر (دیکھنے) سے متعلق بھی یہی انداز فکر اختیار کیا ہے۔ چنانچہ جب یہ اللہ تعالیٰ کو سمیع کہتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس کے لیے صفت سمع کا اثبات کیا جائے، جو عین ذات ہے۔ اور 'صمم' (بہرہ پن) کی نفی کی جائے۔ اسی طرح یہ کہ اس کو "بصیر" کہتے ہیں تو اس سے ان کا مقصود وصف بصر کا اثبات ہوتا ہے۔

جو عین ذات ہے۔ اور عمی (اندھے پن) کی نفی۔

جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ وہ عالم ہے، مگر ذات و نفس کی رو سے، وہ سمیع و بصیر کے معاملہ میں بھی یہی روش اختیار کرتے ہیں۔ یعنی وہ سمیع و بصیر صرف ذات و نفس کی رو سے ہے، سمع و بصر کے اعتبار سے نہیں۔

اور جن حضرات نے یہ کہا ہے کہ اس کو عالم کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لیے ایک اسم کا اثبات کیا جائے، جس کے ساتھ معلوم کا علم بھی ہے، وہ یہی انداز تاویل سمیع اور بصیر کے معاملہ میں بھی اختیار کرتے ہیں، یعنی سمیع سے مراد اللہ کے لیے ایسے اسم کا اثبات ہے جس کے ساتھ مسموع کا علم بھی ہے۔ اور بصیر سے مقصود ایسے اسم کا اثبات ہے جس کے ساتھ مبصر کا علم بھی ہے۔

اور جو یہ کہتے ہیں کہ عالم کہنے کے معنی ایک تو اثبات باری ہے، اور دوسرے اس کے بارہ میں جہل کی نفی کرنا ہے بعینہٖ تاویل کا یہی انداز ان کا سمیع و بصیر سے متعلق بھی ہے، کہ ان سے مراد ایک تو اثبات باری ہے، دوسرے یہ بتانا ہے کہ وہ 'اصم' (بہرہ) اور اعمی (نابینا) نہیں۔

اور جس نے کہا کہ 'عالم' و 'قادر' میں جو اختلاف ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ ہم نے جس چیز کی نفی کی ہے وہ مختلف ہے یعنی جہل و عجز۔ اس نے سمیع اور بصیر میں بھی تاویل کا یہی ڈھنگ اختیار کیا کہ ان میں اختلاف اس بنا پر ہے کہ صمم (بہرہ پن) اور عمی (اندھاپن) جس کی ہم نے نفی کی ہے یہ باہم مختلف ہیں۔

اسی طرح جس شخص نے تاویل کا یہ انداز اپنایا کہ 'عالم' و 'قادر' میں تعبیر کا اختلاف اس وجہ سے ابھرا ہے کہ معلوم اور مقدور میں اختلاف ہے، اس لیے نہیں ابھرا ہے کہ یہ دو لفظ مختلف ہیں، اس نے بالکل یہی انداز سمیع و بصیر کے معاملہ میں بھی اختیار کیا اور کہا کہ ان میں کا اختلاف 'مسموع' (شنیدہ) اور مبصر (دیدہ) کے باہمی اختلاف کی وجہ سے ابھرا ہے۔ اور یا پھر تعبیر کا یہ اختلاف اس سبب سے ہے کہ سمیع و بصیر کہنے سے مختلف فوائد حاصل

ہوتے ہیں۔

وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کو ازل سے سمیع و بصیر قرار دیتے ہیں، ان میں اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ آیا اس کو ازل سے سامع و مبصر بھی مان سکتے ہیں؟ اس سلسلہ میں ان کی دو رائیں ہیں،

(۱) الاسکافی [۳۲] اور معتزلہ میں سے بغدادیوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے سمیع، بصیر، سامع اور مبصر رہا ہے، جو آوازوں کو اور کلام کو سنتا ہے۔ سننے سے ان کی مراد یہ ہے کہ وہ صوت اور کلام سے متعلق علم رکھتا ہے، یا یہ کہ یہ چیز اس سے مخفی نہیں رہتیں۔ اس لیے کہ ان کے اور ان کے ہم نواؤں کے نقطۂ نظر سے مسموعات و مبصرات (شنیدنی و دیدنی) کوئی شے بھی اس سے مخفی نہیں رہتی۔

جبائی [۳۳] کا یہ خیال ہے کہ وہ ہمیشہ سے سمیع و بصیر تو ہے لیکن سامع (فی الحال سننے والا) و مبصر (فی الحال دیکھنے والا) نہیں۔ کیونکہ سامع و مبصر ہونے کی صورت میں اس کے فعل سماعت اور دید کو مسموع اور مبصر تک وسیع ہونا چاہیے۔ اور چونکہ مسموعات و مبصرات ازلی نہیں، لہٰذا سمیع و بصیر ذات کو ہمیشہ سے سامع و مبصر نہیں قرار دیا جا سکتا۔ سمیع و بصیر کا معاملہ جدا گانہ ہے، اس کے نزدیک اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مسموع و مبصر کا بھی وجود ہو، کیونکہ سمیع و بصیر کا اطلاق، نائم (سونے والے) پر بھی ہو سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس حالت میں وہ نہ تو کچھ دیکھتا ہے اور نہ سنتا ہی ہے، پھر بھی اس کو سمیع و بصیر کہا جائے گا بخلاف نائم کے کہ اس کو آپ سامع و مبصر نہیں کہہ سکتے جبائی کہا کرتا تھا کہ میں جب باری تعالیٰ کو سمیع کہتا ہوں تو اس سے میری مراد یہ ہوتی ہے کہ اللہ کی ذات کو ثابت کروں۔ اس میں ان لوگوں کی مخالفت بھی پنہاں ہے جو اس کے حق میں سمع کو ناجائز خیال کرتے ہیں۔ نیز اس میں اس چیز کی طرف بھی اشارہ ہے کہ مسموعات اسی وقت مسموعات ہوں گے جب

وہ ان کو سنے۔ اس سے ان لوگوں کی تکذیب مدنظر ہے جو اس کو محض ایک اسم سمجھتے ہیں، وصف نہیں۔ اس کا قول ہے کہ بصیر کے دو مطلب ہیں۔ یہ کہ بصیر علم کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ ہم کہتے ہیں،

رجل بصیر بصناعته — یہ شخص اپنے فن کو دیکھتا بھالتا یا جانتا ہے

یہاں بصیر کے معنی جاننے والے (عالم) کے ہوں گے۔

بصیر کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ ہم اثبات باری کرتے ہیں اور یہ جتاتے ہیں کہ یہ عقیدہ ان لوگوں کے خلاف ہے جو اس کے لیے نظر و بصر کو جائز نہیں سمجھتے۔ اس سے یہ بھی جتانا مقصود ہے کہ ان مبصرات کو اس نے دیکھا ہے۔ نیز ان لوگوں کی تردید مطلوب ہے جو اس کو 'اعمی' (اندھا) سمجھتے ہیں۔

ان لوگوں میں اس امر میں اختلاف رائے ہے کہ اللہ سبحانہ کو جب ہم 'حی' کہتے ہیں تو آیا اس کے معنی 'قادر' کے ہوتے ہیں۔ اس مسئلہ میں دو مذہب ہیں،

(۱) بصرہ کے معتزلہ اور اکثر لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ کو 'حی' کہنے کے معنی قادر کے نہیں ہیں۔

(۲) بغداد کے بہت سے معتزلہ کا جن میں "الاسکافی وغیرہ" بھی داخل ہیں یہ مسلک ہے کہ اللہ سبحانہ کو 'حی' قرار دینے کے معنی یہی ہیں کہ وہ قادر ہے۔

ان لوگوں میں جو اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ کہتے ہیں کہ وہ ہمیشہ سے غنی، عزیز، عظیم، جلیل، کبیر، سید، مالک، اور قاہر و عالی ہے۔ اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ اس کو غنی، عزیز، عظیم، جلیل، کبیر، سید، مالک اور قاہر و عالی اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ وہ عزت سے متصف ہے، عظمت و جلال سے بہرہ مند ہے کبریا و سرداری سے سرفراز ہے۔ بادشاہت و ربوبیت رکھتا ہے۔ قہر و علو سے مالا مال ہے۔ یا اس بنا پر اسے ان صفات سے متصف نہیں مانا جاتا۔ اس

باب میں پانچ گروہ ہیں،

(۱) معتزلہ، خوارج، اور مرجئہ و زیدیہ کی اکثریت کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ غنی، عزیز، عظیم، جلیل، کبیر، سید، جبار، مبصر، رب، مالک، قاہر اور عالی، اس بنا پر نہیں کہ عزت، عظمت، جلال، کبریا، سروری، اور ربوبیت قہر وغیرہ صفات کا اس کی ذات سے علیحدہ کوئی وجود ہے۔ اسی طرح اس کا واحد، فرد، موجود، باقی اور رفیع ہونا اس بنا پر نہیں کہ اس میں الوہیت، بقاء، وحدانیت اور وجود ایسی مستقل صفات پائی جاتی ہیں۔ یہی حال باقی ان صفات کا ہے جو اس کی صفات نہیں ہیں (؟) اور نہ ان صفات سے وہ، معانی کی وجہ سے موصوف ہی ہے (۱۷۱)۔

(۲) معتزلہ میں سے ابو الہذیل نے عزت، عظمت، جلال، کبریاء، اور ان تمام صفات کا اثبات کیا ہے کہ جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنا اتصاف ظاہر کیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ عین باری ہیں۔ یہی عقیدہ اس کا علم اور قدرت کے بارہ میں ہے۔ اس سے جب یہ پوچھا گیا کہ کیا علم، قدرت کے مترادف ہے تو اس نے جواب میں کہا کہ اس کو قدرت قرار دینا ہی غلط ہے، اور غیر قدرت قرار دینا بھی غلط ہے۔ یہ بالکل اُسی انداز کی غلطی ہے جس کا ارتکاب ابن کلاب نے کیا۔

(۳) نظام نے، عزیز وغیرہ صفات کے اثبات سے رجوع کر لیا، اور صرف اثبات ذات پر زور دیا۔ اور عزیز کے معنی نفی ذات کے لیے، اور تمام دیگر صفات میں اس نے اسی اصول کو سامنے رکھا۔

(۴) 'عباد' سے جب دریافت کیا جاتا کہ 'عزیز' سے کیا مقصود ہے تو وہ اس سے زیادہ کچھ نہ کہہ پاتا کہ اس سے مقصود اللہ کے ایک اسم کا اثبات ہے۔ یہی انداز تاویل اس نے باقی صفات عظیم، مالک اور سید وغیرہ میں اختیار کیا۔

(۵) ابن کلاب نے اس سلسلہ میں وہی کچھ کہا جو اس سے پہلے ہم بیان

کر چکے ہیں۔

'الوہیت' کے متعلق ابن کلاب کے رفقاء میں اختلاف ہے۔ کچھ لوگ تو اسے "معنی وصفت" قرار دیتے ہیں۔ اور کچھ لوگ اس کو معنی وصفت نہیں سمجھتے۔

اللہ تعالیٰ 'کریم' ہے، اس بارے میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کیا یہ اللہ کا وصف ذاتی ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں چار مذاہب ہیں،

(۱) "عیسیٰ الصوفی" کا کہنا ہے کہ اس کا تعلق صفات فعل سے ہے اور کرم کے معنی جود (عطاء و بخشش) کے ہیں۔ جب اس سے کہا جاتا، تو کیا تمہارا مطلب یہ ہے کہ وہ ہمیشہ سے 'غیر کریم' رہا ہے، تو وہ یہ نہ کہہ پاتا۔ احسان سے متعلق بھی اس کی یہی رائے تھی کہ یہ صفات فعل سے ہے۔ لیکن اس کو "غیر محسن" قرار دینے سے یہ دامن کشاں رہتا۔ عدل اور علم سے متعلق بھی اس کی یہی رائے تھی۔

(۲) الاسکافی کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کو "کریم" کہنے کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی کے لحاظ سے تو بلاشبہ یہ صفات فعل میں شمار ہونے کے لائق ہے۔ بشرطیکہ اس سے مراد جود و عطاء ہو۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ اس کو صفات ذاتی میں شمار کیا جائے۔ اس وقت اس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ رفیع اور تمام اشیاء سے بلند مرتبہ ہے۔

(۳) محمد بن عبد الوہاب الجبائی کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کی صفت 'کریم'، دو معنوں کی متحمل ہے۔ اگر اس سے مراد یہ ہے کہ وہ جواد، اور معطی ہے، تو اس کا تعلق صفات فعل سے ہے۔

(۴) ابن کلاب کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی صفت "کریم" کا تعلق صفات فعل سے نہیں ہے۔

احسان، عدل، اور اس طرح کی دیگر صفات فعل کے بارہ میں اس نوع کا اختلاف ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ سے متعلق جب اس نے احسان روا رکھا، ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہمیشہ سے "غیر محسن" ہے۔ یا جب اس نے عدل اختیار کیا کہہ سکتے ہیں کہ وہ ازل سے 'غیر عادل' ہے۔ اس اختلاف نے لوگوں کو دو گروہوں میں بانٹ دیا ہے۔

(۱) ان میں کچھ لوگوں سے جب یہ پوچھا جائے کہ تمھارے نزدیک جب احسان ایک فعل ہے، اور عدل بھی ایک فعل ہے تو کیا اس صورت میں یہ کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت غیر محسن ہونا ہے۔ ان کا جواب یہ ہوتا، ہاں غیر محسن ہونا بھی اور غیر سخی ہونا بھی۔ غیر عادل ہونا بھی، اور غیر جائز ہونا بھی۔ یہ بات وہ اس لیے کہتے تاکہ اس میں جو ایہام ہے اس کا ازالہ ہو جائے۔ اسی خیال کے پیش نظر وہ اللہ تعالیٰ کو ہمیشہ غیر صادق اور غیر کاذب بھی ٹھہراتے۔ یہ جبائی کا عقیدہ ہے۔

(۲) عباد سے جب دریافت کیا جاتا کہ کیا تم یہ کہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے محسن اور عادل ہے۔ اس کا جواب یہ ہوتا، یہ میں نہیں کہہ سکتا۔ اور جب اس سے کہا جاتا کہ آیا وہ ہمیشہ سے خالق ہے، تو وہ اس کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیتا۔ اور اگر یہ پوچھا جاتا، تو کیا وہ ہمیشہ سے غیر خالق ہے، اس کے جواب میں بھی وہ انکار سے کام لیتا۔

تمام معتزلہ اس عقیدہ کے اظہار سے گریز نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے غیر خالق، غیر رازق اور غیر فاعل ہے۔

اور اسی طرح وہ تمام صفات فعل، جن میں ابہام کا کوئی شائبہ نہیں ہے ان کا طرز عمل یہی رہتا ہے کہ یہ اس کے انکار سے باز نہیں آتے جیسے ممیت (موت وارد کرنے والا)، باعث (زندہ اٹھانے والا) اور وارث وغیرہ۔

خدائے تعالیٰ کو قدیم کہنے کا کیا مطلب ہے؟ اس میں اختلاف رائے ہے۔ ان میں سے بعض کا کہنا ہے کہ قدیم سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بغیر ابتدا و آغاز کے ہمیشہ سے موجود ہے اور یہ کہ وہ تمام محدثات سے پہلے ہے اور تا ابد یونہی رہے گا۔

عباد بن سلیمان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو قدیم قرار دینے سے یہ مقصود ہے کہ وہ ہمیشہ سے ہے۔ اور ہمیشہ سے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ قدیم ہے۔ عباد اس بات کا منکر تھا کہ اس کی ذات کو تمام محدثات سے متقدم اور پہلے مانا جائے۔ وہ کہا کرتا تھا کہ اس طرح کہنا ناجائز ہے۔

بعض بغدادیوں کا کہنا ہے کہ قدیم سے مراد صرف اس کا الٰہ ہونا ہے۔

عبد اللہ بن کلاب کے نزدیک قدیم سے مراد یہ ہے کہ اس کے لیے 'قِدَم' ثابت ہے۔

ابو الہذیل کہا کرتا تھا کہ اللہ کو قدیم ماننے کے معنی یہ ہیں کہ ہم اس کے لیے قدیم ہونے کی صفت کا اثبات کریں، جو بجائے خود اللہ کے مترادف ہے۔

معمر سے یہ قول مروی ہے کہ میں باری تعالیٰ کو قدیم نہیں کہہ سکتا، الاّ یہ کہ کوئی حادث سطح وجود پر فائز ہو۔

بعض متقدمین کا کہنا ہے کہ کسی وجہ سے بھی اللہ تعالیٰ کو قدیم نہیں کہا جا سکتا۔

متکلمین میں یہ مسئلہ بھی مابہ النزاع ہے کہ اللہ تعالیٰ پر 'شے' کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں؟

جہم اور بعض زیدیہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ پر لفظ شے کا اطلاق نہیں

ہو سکتا، کیونکہ شے ایسی مخلوق کو کہتے ہیں جس کی نظیر پائی جائے۔
تمام مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ وہ شے تو ہے، مگر عام اشیاء کی طرح نہیں۔

کیا اللہ غیر اشیاء (یعنی اشیاء سے مختلف) ہے؟ اس نزاع نے چار مذاہب کی شکل اختیار کی ہے۔

کچھ کہنے والوں نے تو یوں کہا ہے کہ بلاشبہ باری تعالیٰ غیر اشیاء ہے اور اس کو شے قرار دینے کے معنی ان کے نزدیک یہ ہیں کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے اشیاء کا غیر ہے۔ ان کے خیال سے اس کو محض مغائرت کی بنا پر غیر اشیا نہیں کہنا چاہیے۔ عباد بن سلیمان کا یہی عقیدہ ہے۔

کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ وہ بھی اشیاء سے مختلف ہے اور اشیاء بھی اس سے مختلف ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذاتی طور پر بھی غیر اشیاء ہے، کہ اشیاء ہیں اور اس میں مغائرت پائی جاتی ہے۔ یہ جبائی کی تعبیر ہے۔

کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ باری تعالیٰ غیر اشیاء مغائرت کی بنا پر ہے ذاتی طور پر نہیں۔ اس خیال کے اظہار کرنے والے کا کہنا ہے کہ مغائرت اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ جو نہ اس کا عین ہے اور نہ غیر۔ اس خیال کا حامی "الحلقانی" ہے۔ اس کا یہ بھی کہنا تھا کہ جواہر، غیریت کی وجہ سے باہم متغائر ہیں۔ اور اس غیرت کا ارتفاع ممکن ہے۔ اور اگر یہ غیریت نہیں رہے گی تو یہ بھی باہم متغائر بھی نہیں رہیں گے۔ لیکن اعراض میں تغائر ممکن نہیں۔ صفات انسان کے بارہ میں اس کا یہ عقیدہ تھا کہ جس طرح خدا کی صفات، نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات۔ اسی طرح یہ بھی نہ تو انسان کا عین ہیں اور نہ غیر۔

کچھ لوگ اللہ تعالیٰ کو غیر اشیاء ان معنوں میں قرار دیتے ہیں کہ وہ

بعینہٖ اشیاء کا ہم معنی نہیں ہے۔

اللہ "جواد" ہے، اس بارے میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ آیا اس کا تعلق صفات نفس (ذات) سے ہے، یا صفات فعل سے۔ اس مسئلہ میں تین مسلک ہیں،

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے (اس میں معتزلہ اور دوسرے گروہ شامل ہیں) کہ وصف جود (عطا) کا تعلق صفات فعل سے ہے، اور اللہ تعالیٰ جود ہی کی وجہ سے فاعل یعنی جواد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک وقت ایسا بھی تھا جب 'جود' سے متصف نہیں تھا۔

(۲) "الحسین بن محمد النجار" کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے وصف جود سے ان معنوں میں متصف رہا ہے کہ وہ کبھی بخیل نہیں تھا۔ اس نے وصف جود کو اللہ تعالیٰ کے لیے ایجابی طور پر ثابت نہیں کیا۔

(۳) عبداللہ بن کلاب کی رائے میں اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے جواد رہا ہے۔ اس نے جود کو بطور ایجابی وصف کے اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت شدہ مانا ہے۔ لیکن یہ کہا ہے کہ یہ وصف نہ تو اس کا عین ہے اور نہ غیر۔

متکلمین میں یہ بات استخوان نزاع بنی رہی کہ اللہ کا علم مشروط ہے۔ یا غیر مشروط ہے۔ اس معاملے میں دو رائیں ہیں۔

(۱) ہشام اور عباد کے سوا، بصری اور بغدادی معتزلہ کے متکلمین کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ وہ کافر کو، اگر اس نے کفر سے توبہ نہ کی تو عذاب کا مزہ چکھائے گا۔ اور اگر اس نے کفر سے توبہ کر لی، اور گناہوں کی طرف نہ جھکا تو عذاب سے محفوظ رہے گا۔

(۲) 'ہشام الفوطی' اور 'عباد' کا کہنا ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس

صورت میں اللہ تعالیٰ کا علم مشروط ٹھہرتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے علم کو شرط پر مبنی قرار دینا جائز نہیں۔ اسی طرح اس کی خبر و اطلاع کو مشروط نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ لیکن ان کے مخالفین نے اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا کہ اللہ تعالیٰ کی خبر و اطلاع کو شرط پر مبنی قرار دیا جائے۔ جب کہ اس شرط کا تعلق مخبرعنہ سے ہو۔ اسی طرح ان کے نزدیک اس کے علم کو بھی مشروط مانا جا سکتا ہے جب کہ شرط کا تعلق معلوم سے ہو۔

اللہ تعالیٰ عالم، حی، یا سمیع و بصیر حقیقی معنوں میں ہے یا مجازی معنوں میں اور ان صفات کا استعمال انسان کے حق میں بر بنائے حقیقت ہے یا بر بنائے مجاز۔ اس مسئلہ کے بارے میں چھ مذہب ہیں،

(۱) معتزلہ کی اکثریت کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم، قادر، اور سمیع بصیر حقیقی معنوں میں ہے، اور وہ اس بات کے اظہار سے دامن کشاں نہیں رہ سکے کہ اللہ تعالیٰ کا ان اوصاف سے متصف ہونا حقیقت قیاس (اصول منطق) پر مبنی ہے۔

(۲) عباد کا قول ہے کہ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ حقیقت قیاس کی رو سے عالم ہے۔ کیونکہ اگر میں یہ کہتا ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے سوا اور کوئی عالم نہیں۔ یہی انداز تاویل اس نے قادر، حی، اور سمیع و بصیر کے معاملہ میں اختیار کیا۔ اس کا کہنا تھا کہ "قدیم" وہ البتہ حقیقت قیاس کی رو سے ہے۔ اس لیے کہ اس کا عکس بھی صحیح ہے (یعنی اس کے سوا اور کوئی قدیم نہیں) اس لیے کہ وہ ہمیشہ سے ہے، اور جو ہمیشہ سے ہو وہ قطعی "قدیم" ہے۔ لیکن اس کا عالم ہونا حقیقت قیاس کا تقاضا نہیں، کیونکہ اس صورت میں اس کے علاوہ اور کوئی شخص عالم نہیں ہو سکتا۔

(۳) بعض حکماء سے مروی ہے کہ صفات کے معاملہ میں شرک جائز نہیں

چنانچہ باری تعالیٰ کو ان صفات سے متصف نہیں گرداننا چاہیے۔ اور اس کو عالم، قادر، حی اور سمیع و بصیر نہیں کہنا چاہیے۔ کیونکہ انسانی صفات ہیں۔ اسے یہ اللہ کے بارے میں صرف یہ کہتا تھا کہ وہ ازل سے موجود ہے۔

(۴) ہمارے ہم عصر ایک صاحب جنھیں 'ابن الایادی' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جو عالم، قادر، حی، سمیع اور بصیر ایسی صفات سے متصف ہے تو محض مجازی معنوں میں، لیکن انسان انہی صفات سے حقیقتاً متصف ہے۔ دیگر صفات میں بھی اس نے "تاویل و تعبیر کی یہی روش اختیار کی ہے۔

(۵) 'الناشئ' کا قول ہے، باری تعالیٰ عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر، قدیم، عزیز، عظیم، جلیل، کبیر، اور فاعل حقیقی معنوں میں ہے۔ اور انسان عالم، قادر، حی، سمیع اور بصیر مجازی معنوں میں ہے۔ وہ کہا کرتا تھا کہ باری تعالیٰ تو فی الحقیقت موجود ہے، اور انسان کا وجود مجازی ہے۔ وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ باری تعالیٰ غیر اشیاء ہے، اور اشیاء در حقیقت اس کا غیر ہیں۔ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ آنحضرتؐ کا صادق ہونا تو ایسی شئے ہے جو حقیقی ہے لیکن ان کا فاعل ہونا امر مجازی ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ ایک ہی اسم کا اطلاق جب دو اشیاء پر ہو تو یا تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ ان میں دونوں میں تشابہ کی نسبت پائی جائے گی۔ مثلاً یہ بھی جوہر ہے اور وہ بھی جوہر ہے۔ یا دونوں کی ذات کسی مشترک معنی کی متحمل ہوگی۔ مثلاً یہ بھی متحرک ہے اور وہ بھی متحرک ہے۔ یہ بھی سیاہ ہے اور وہ بھی سیاہ ہے۔ یا یہ اطلاق بربنائے اضافت ہوگا۔ مثلاً ایک محسوس یہ ہے اور ایک محسوس کوئی اور ہے۔ یا ایک حادث یہ ہے اور ایک حادث کوئی اور ہے۔ آخری صورت یہ ہے کہ دونوں میں رشتہ حقیقت و مجاز کا ہو۔ مثلاً اس صندل پر بھی لفظ صندل کا اطلاق کریں جو ابھی ابھی کٹ کر

جنگل سے آیا ہے، اور یہ نام کسی شخص کا بھی ہو۔ سو جب ہم باری تعالیٰ کے بارے میں عالم، قادر، حي، اور سمیع کا استعمال کریں تو ظاہر ہے کہ یہ اطلاق غیر سے تشابہ کی بنا پر نہیں ہے۔ اس لیے بھی نہیں ہے کہ باری تعالیٰ اور غیر میں کسی قائم بالذات معنی کا اشتراک ہے۔ اور وقت و زمان کی اضافت بھی اس اطلاق کا باعث نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ تو اشیاء کے وجود سے کہیں پہلے ازل سے عالم، قادر، اور سمیع و بصیر چلا آرہا ہے۔ آخری صورت یہ رہ جاتی ہے کہ وہ ان صفات سے حقیقتاً متصف ہے اور انسان مجازی طور پر۔

ناشی، اللہ تعالیٰ کے افعال حکمیہ سے، اس کے قادر، حي، سمیع اور بصیر ہونے پر استدلال نہیں کیا کرتا تھا، کیونکہ اس کے نزدیک یہ صفات انسان میں بھی پائی جاتی ہیں۔ حالانکہ وہ فی الحقیقت عالم، قادر، حي، اور سمیع و بصیر نہیں ہے۔ متکلمین کی اکثریت کا موقف یہ ہے کہ باری تعالیٰ بھی حقیقی معنوں میں عالم، قادر، حي، سمیع اور بصیر ہے۔ اور انسان پر بھی ان صفات کا اطلاق حقیقتاً ہوتا ہے۔

کیا اللہ تعالیٰ وصفِ کلام سے متصف ہے؟

معتزلہ کا اس امر میں اختلاف ہے۔ کچھ لوگوں نے تو اس کو متکلم ثابت کیا ہے، اور کچھ لوگ اس کو متکلم ثابت کرنے سے گریزاں رہے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کو متکلم قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ اس کو فاعل تسلیم کیا جائے۔

اس کا قائل "اسکافی" اور عباد بن سلیمان ہے۔

معتزلہ نے بحیثیت مجموعی اس بات سے انکار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ازل سے معاصی کا ارادہ کناں تصور کیا جائے۔ اور ان سب نے اس بات سے بھی انکار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ازل سے اطاعت کا ارادہ کناں مانا جائے۔ اسی طرح تمام معتزلہ نے یہ بات بھی تسلیم نہیں کی کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے متکلم راضی، ساخط (ناراض، محب، مبغض (دشمنی رکھنے والا) منعم، رحیم، صاحب موالات، معادی (دشمن وخصم) جواد، حلیم، عادل، محسن، صادق، خالق، رازق، باری، مصور، محی (زندگی بخشنے والا) ممیت (موت دینے والا)، آمر، ناصر، مادح (تعریف کرنے والا) اور مذمت کرنے والا ہے۔

ان سب کا اس معاملہ میں اجماع ہے کہ صفات کی یہ نوعیت ایسی ہے جس کا تعلق اس کے فعل سے ہے۔ ذات سے نہیں۔ ان کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جو صفات اس کی ذات سے متعلق ہیں جیسے مثلاً قادر اور

حي وغیرہ ہے ان کی ضد سے اس کو متصف نہیں گردانا جا سکتا۔ اور نہ ایسی صفت سے اس کو متصف قرار دے سکتے ہیں جو اس کی قدرت کے خلاف ہو۔ یعنی ہم جب اس کو عالم کہیں گے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو جاہل نہیں کہہ سکیں گے۔ اور نہ یہی کہہ سکیں گے کہ وہ جاہل ہونے پر قادر ہے۔ وہ تمام صفات صفات فعل میں شمار ہوں گی جن میں اللہ تعالیٰ کسی صفت کی ضد سے متصف ہو گا۔ یا جو صفات ایسی ہوں کہ وہ ان کے علاوہ ان کی ضد پر بھی قادر رہو۔ جیسے مثلاً وہ ارادہ سے متصف ہے۔ تو جس طرح ارادہ سے متصف ہے اسی طرح اس کی ضد کراہت سے بھی متصف ہے یعنی وہ کارہ (کسی شے کو ناپسند کرنے والا) بھی ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ بغض سے اتصاف پذیر ہو گا تو اس کی ضد محبت سے بھی اتصاف پذیر ہو گا۔ اور جب عدل سے متصف ہو گا تو ضروری ہے کہ اس کی ضد سے بھی متصف ہو، یعنی جور و ظلم پر بھی اس کی قدرت تسلیم کی جائے۔

معتزلہ میں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ صفات افعال کے بارہ میں کیا روش اختیار کی جائے۔ یعنی جب ہم اس کو خالق، رازق، محسن اور جواد وغیرہ فعلی صفات سے متصف گردانتے ہیں تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ازل سے غیر خالق، غیر رازق، یا غیر جواد (غیر فیاض) ہے۔ اس سلسلہ میں ان میں تین گروہ ہیں۔

(۱) ان میں کا پہلا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ باری تعالیٰ کے بارہ میں نہ تو کہا جائے گا کہ وہ ہمیشہ سے خالق، رازق اور جواد ہے۔ اور نہ یہ کہنا ہی درست ہے کہ وہ غیر خالق، یا غیر رازق ہے۔ باقی صفات فعل میں بھی ان کا یہی انداز تاویل ہے۔ عباد بن سلیمان کا یہی عقیدہ ہے۔

(۲) ان میں کا دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ باری تعالیٰ ہمیشہ سے غیر خالق

اور غیر رازق ہے۔ اور اگر ان سے پوچھا جائے کہ کیا وہ ہمیشہ سے غیر عادل بھی ہے تو اس پر ان کا جواب یہ ہوتا ہے کہ ہاں غیر عادل بھی، اور غیر جائر بھی، غیر محسن بھی اور غیر سیئی بھی، غیر صادق بھی اور غیر کاذب بھی۔ یہ اس لیے کہ جب ہم اس کو غیر صادق کہہ کر خاموش ہو جاتے ہیں تو اس سے اس غلط فہمی کو پھیلانے کا موجب ہوتے ہیں کہ وہ کاذب ہے۔ اور اسی طرح جب ہم کہتے ہیں۔ وہ ہمیشہ سے غیر حلیم ہے اور چپ ہو جاتے ہیں۔ تو اس سے یہ بدگمانی ابھرتی ہے کہ وہ سفیہ (عقل و اجتہاد سے عاری ہے۔ اس ابہام کو دور کرنے کی خاطر ہم یوں کہتے ہیں کہ وہ ازل سے غیر حلیم اور غیر سفیہ ہے۔ لیکن جن صفات کی نفی سے یہ ابہام نہیں پیدا ہوتا وہاں ہم صرف اس پر اکتفا کرتے ہیں کہ اس کو غیر خالق اور غیر رازق کہہ دیں۔ یہ جبائی کی تعبیر ہے۔

(۳) ان میں کا تیسرا گروہ یہ تو کہتا ہے کہ وہ ہمیشہ سے غیر خالق اور غیر رازق ہے مگر یہ نہیں کہتا کہ وہ ازل سے غیر عادل، غیر محسن، غیر جواد غیر صادق یا غیر حلیم ہے۔ نہ تقیید کی صورت میں، اور نہ اطلاق کی صورت میں، کیونکہ ان کی رائے میں دونوں صورتیں غلط فہمی اور ابہام پیدا کرنے والی ہیں۔ اس رائے کو معتزلہ بغداد اور کچھ بصری معتزلہ نے اختیار کیا ہے

کیا اللہ تعالیٰ کے لیے علم و قدرت ثابت ہے؟ اس مسئلہ میں چار گروہ ہیں۔

(۱) ان میں کا پہلا گروہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ہم بلاشبہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کے لیے علم ثابت ہے لیکن ہمارا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ عالم ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ اس کے لیے قدرت ثابت ہے۔ لیکن ہمارا مدعا یہ ہوتا ہے کہ وہ قادر ہے۔ اللہ کے لیے علم و قدرت کا علی الاطلاق

استعمال اس بنا پر ہے کہ خود اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے ان دو کو علی الاطلاق استعمال فرمایا ہے۔

انزله بعلمه (نساء: ۱۶۷) اللہ نے اس کتاب کو کمال علم کے ساتھ نازل کیا ہے۔

اولم یروا ان اللہ الذی خلقھم ھو اشد منھم قوۃ۔ (حٰمٓ: ۱۵) کیا ان کو یہ نظر نہ آیا کہ جس خدا نے ان کو پیدا کیا وہ قوت میں ان سے بڑھ کر ہے۔

اس اطلاق کو انھوں نے صفات ذات میں سے اور کسی صفت کے حق میں روا نہیں رکھا۔ چنانچہ یہ لوگ حیات کو، حیّ کے معنوں میں اور سمع کو سمیع کے معنوں میں استعمال نہیں کرتے۔ اس اطلاق کو انھوں نے صرف علم و قدرت کی حد تک محدود رکھا ہے۔ اس کے قائل نظام اور بصرہ و بغداد کے اکثر معتزلہ ہیں۔

(۲) دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ "اللہ کے لیے علم ثابت ہے"۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ کے لیے 'معلوم' ثابت ہے۔ اسی طرح قدرت سے مراد 'مقدور' ہے۔ علم کے معنی معلوم کے ہیں۔ اس کی تائید قرآن سے ہوتی ہے۔

ولا یحیطون بشیء من علمه (بقرۃ: ۲۵۵) اور وہ اس کے علم کا کچھ بھی احاطہ نہیں کر سکتے۔

یہاں علم سے مراد معلوم ہے۔

اور مسلمان جب بارش کا نظارہ کرتے ہیں تو کہتے ہیں،

ھٰذہ قدرۃ اللہ یہ اللہ کی قدرت ہے۔

ظاہر ہے کہ 'قدرت' کے معنی یہاں مقدور کے ہیں۔ معتزلہ کے اس گروہ نے علم و قدرت کے علاوہ دوسری صفات میں تعبیر کا یہ انداز

اختیار نہیں کیا۔
(۳) تیسرے گروہ کا موقف یہ ہے کہ اللہ کے لیے بلاشبہ علم ثابت ہے، مگر یہ علم عین ذات ہے۔ اور قدرت ثابت ہے مگر اس کا اللہ کی ذات سے الگ اپنا کوئی وجود نہیں۔ اسی طرح حیات و سمع بھی ثابت ہیں مگر ذات ہی کے روپ میں، ذات سے الگ اور علیحدہ ہرگز نہیں۔ تمام صفات کے بارہ میں ان کی یہی روش ہے
(۴) چوتھے گروہ کا یہ خیال ہے کہ یہ نہیں کہنا چاہیے کہ اس کے لیے علم ثابت ہے، قدرت ثابت ہے، یا سمع (سننا) و بصر (دیکھنا) ثابت ہے۔ اسی طرح یہ بھی کہنا زیبا نہیں کہ اس کے لیے علم کا ثبوت نہیں یا قدرت ثابت نہیں۔ تمام باقی صفات میں بھی ان کی تاویل کا انداز یہی ہے۔ یہ "عبادیہ" یعنی عباد بن سلیمان کے ماننے والوں کا عقیدہ ہے

اللہ کے لیے 'وجہ' (چہرہ) کا اثبات ہے یا نہیں۔ اس امر میں ان کے اختلاف نے تین فرقے پیدا کیے ہیں۔
(۱) ان میں پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ اللہ کے لیے وجہ ثابت ہے وہ عین ذات سے تعبیر ہے۔ یہ ابو الہذیل کا عقیدہ ہے۔
(۲) ان میں کا دوسرا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ ہم یہ تو کہتے ہیں کہ اللہ کے لیے وجہ ثابت ہے۔ مگر اس کو بطور مجاز یعنی معنوں میں قدرے وسعت پیدا کرنے کے لیے کہتے ہیں۔ اس سے مدعا در اصل ذات کا اثبات ہوتا ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک اثبات وجہ کے معنی اثبات ذات کے ہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ عرب اپنے محاورات میں وجہ شے کو عین شے قرار دیتے ہیں۔ مثلاً وہ عموماً کہتے ہیں،

لولا وجھک لم افعل　　　اگر تیرا چہرہ نہ ہوتا تو میں اس طرح نہ کرتا

یعنی، یہ محض میں نے تیری وجہ سے کیا ہے۔ اگر تو نہ ہوتا تو میں بھی یہ نہ کر پاتا۔ یہ تعبیر 'نظام' اور بصری معتزلہ کی اکثریت کی ہے۔ بغداد کے معتزلہ کا بھی یہی کہنا ہے۔

(۳) ان میں کا تیسرا فرقہ اللہ کے حق میں وجہ کے ذکر کو اچھا نہیں سمجھتا۔ چنانچہ یہ، یہ نہیں کہتا کہ اللہ کا چہرہ ہے۔ اور جب ان سے کہا جاتا ہے کیا قرآن میں یوں مذکور نہیں ہے؟

کل شئ ھالك الا وجھه　　　بجز اللہ کے وجہ کے ہر شے فناپذیر ہے۔ (قصص: ۸۸)

تو اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ بے شک ہم قرآن میں یوں ہی پڑھیں گے لیکن قرآن سے باہر ہم نہیں کہہ سکتے کہ اللہ کے لیے وجہ کا اثبات ہے۔ تاویل کا یہ انداز عبادیہ یعنی عباد کے ماننے والوں نے اختیار کیا ہے۔

کیا اللہ ارادہ سے متصف ہے؟

اس مسئلہ میں معتزلہ کے پانچ گروہ ہیں۔

(۱) پہلا گروہ "ابوالہذیل" کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ کا ارادہ 'شئے مراد' (یعنی ہدف ارادہ) سے مختلف ہے۔ اور اللہ کے امر و حکم سے بھی مختلف ہے۔ اور تخلیق و آفرینش سے متعلق اس کا ارادہ درحقیقت غیر مخلوق ہے۔ ہاں جب وہ اس کے ساتھ "کونی" (ہو جا) کہتا ہے تو یہ گویا تخلیق ہوئی اور ارادہ اس کا باعث و سبب ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ کا جو ارادہ ایمان کے چاہنے سے متعلق ہے وہ ایمان کی تخلیق کا باعث نہیں ہوتا۔ اور وہ امر کے مترادف

بھی نہیں۔ دراصل ارادہ کے بارہ میں یوں کہنا چاہیے کہ اس کا ارادہ اس کے ساتھ لامکان میں وابستہ اور قائم ہے۔

(۲) دوسرا گروہ بشر بن المعتمر کے ماننے والوں کا ہے۔ ان کی رائے میں ارادہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ارادہ وہ ہے جو اس کا وصف ذاتی ہے، اور دوسرا وہ ہے جو اس کا فعل ہے۔ اب جہاں تک اس ارادہ کا تعلق ہے جو وصف ذاتی کی صف میں آتا ہے اس کے بارہ میں معلوم رہنا چاہیے کہ اس کو معاصی عباد سے کوئی سروکار نہیں۔

(۳) ان میں کا تیسرا گروہ ابی موسیٰ المردار کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ "ابو الہذیل" نے اس کے مسلک کو ان الفاظ میں نقل کیا ہے۔ ابی المردار کی رائے میں اللہ تعالیٰ نے معاصی کا ارادہ کیا، اس کا مطلب یہ ہے کہ معاصی کے معاملہ میں اس نے اپنے بندوں کو آزاد چھوڑ دیا۔ یعنی وہ چاہیں تو معاصی کا ارتکاب کریں، اور چاہیں تو مجتنب رہیں۔ اس کا یہ بھی قول تھا کہ تخلیق شے اس شے سے مختلف ہے کیونکہ شے مخلوق ہے اور وصف تخلیق غیر مخلوق ہے۔

(۴) چوتھا گروہ نظام کے معتقدین کا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مرید یا صاحب ارادہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اشیاء کو بنایا اور پیدا کیا ہے۔ ان کے نزدیک ارادہ تکوین (تخلیق) کا مطلب بجائے خود تکوین ہی ہے۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس نے بندوں کے افعال کا ارادہ کیا تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے اپنے بندوں کو ان افعال کو اختیار کرنے کا حکم دیا۔ ظاہر ہے یہ حکم دینا نفس افعال سے مختلف شے ہے۔ ان کا کہنا ہے ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ قیامت کا ارادہ کرنے والا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ قیامت برپا کرنے والا ہے۔ یعنی اس کا حکم دینے والا، اور

اس کے بارہ میں اطلاع دینے والا ہے۔ معتزلہ بغداد کا رجحان اسی نظریہ کی طرف ہے۔

(۵) پانچواں گروہ "جعفر بن حرب" کے ساتھیوں کا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ کے ارادہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ کفر کو ایمان کے مخالف قرار دیتا ہے اور اس کو قبیح گردانتا ہے حسن نہیں۔ اور حکم دینے کا مطلب یہ ہے کفر و ایمان میں ترتیب کی یہی نوعیت قائم رہے۔

کلام الٰہی

کلام الٰہی کے بارے میں معتزلہ کے اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کیا وہ "جسم" ہے یا جسم نہیں ہے۔ اور آیا یہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے چھ فرقے ہیں[۱]

(۱) ان میں کا پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ کلام الٰہی جسم ہے اور مخلوق ہے اور یہ کہ ہر شے جسم ہی ہے۔

(۲) ان میں کا دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ مخلوق کا کلام عرض ہے اور حرکت سے تعبیر ہے۔ کیونکہ ان کے نقطہ نگاہ سے کلام کے عرض ہونے کے معنی حرکت ہی کے ہیں۔ خالق کا کلام جسم ہے اور یہ جسم نام ہے ایسی آواز کا جو مقطع دلائق تقسیم) ہے، مرکب ہے، اور سنی جا سکتی ہے یہ اللہ کے فعل اور تخلیق کا نتیجہ ہے۔ انسان کا فعل یہ ہے کہ یہ اسے پڑھتا ہے۔ اور یہ پڑھنا حرکت ہے جو غیر قرآن ہے۔ نظام اور اس کے ماننے والوں کی یہی رائے ہے۔

نظام نے اس بات کو محال قرار دیا ہے کہ اللہ کا کلام بیک وقت دو جگہوں یا بہت سی جگہوں میں ہو۔ اس کی رائے میں کلام کو اسی جگہ ہونا چاہیے جہاں اللہ نے اسے پیدا کیا ہے۔

(۳) معتزلہ کے تیسرے فرقے کا کہنا ہے کہ قرآن مخلوق ہے اور عرض ہے۔ انھوں نے اسے جسم تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔ ان کا یہ خیال

ہے کہ کلام الٰہی بیک وقت بہت سی جگہوں پر ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک قاری جب تلاوت کرتا ہے، یا ایک کاتب جب لکھتا ہے، یا ایک حافظ جب حفظ کرتا ہے تو یہ ایک ہی قرآن قاری، کاتب اور حافظ سب کے ساتھ مختلف جگہوں پر پایا جاتا ہے، اور اس کے باوجود نہ تو یہ قرآن نقل مکانی کی منزلیں طے کرتا ہے اور نہ کسی خاص مقام کو ترک ہی کرتا ہے۔

(۴) ان میں چوتھے فرقے کا موقف یہ ہے کہ کلام الٰہی عرض ہے اور مخلوق ہے اور یہ کہ اس کا بیک وقت کئی جگہوں پر ہونا محال ہے۔ ان کی یہ بھی رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے جس جگہ پیدا کیا ہے اس کا وہیں پایا جانا ضروری ہے۔ نہ یہ اس مقام سے کہیں اور منتقل ہو سکتا ہے، نہ علیحدہ ہو سکتا ہے اور نہ یہ ممکن ہے کہ کبھی اور جگہ پایا جائے۔ اس رائے کو جعفر بن حرب اور بغدادیوں کی اکثریت نے اختیار کیا ہے۔

(۵) پانچواں فرقہ "معمر" کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کا یہ مذہب ہے کہ قرآن بلاشبہ عرض ہے لیکن عرض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم تو وہ ہے جس کو زندہ معرض ظہور میں لاتے ہیں۔ اور ایک وہ ہے جس کو بے جان چیزوں کے فعل سے تعبیر کرنا چاہیے۔ اور جو فعل بے جان چیزوں سے متعلق ہے اس کو زندوں کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ قرآن عرض ہے اور فعل بھی ہے۔ لیکن اس کو حقیقتاً اللہ کا فعل قرار نہیں دے سکتے۔ کیونکہ ان کے نقطۂ نظر سے اعراض کو اللہ کا فعل نہیں کہا جا سکتا۔ ان کی رائے میں قرآن اس مکان و مقام کا فعل ہے۔ جہاں یہ سنائی دیا ہے۔ چنانچہ کلام اگر درخت میں سے سنا ہے تو یہ درخت کا فعل ہے۔ اللہ کا نہیں، اور جہاں جہاں اور جس جس محل میں یہ سنا جائے اسی کی طرف اس فعل کو منسوب کیا جائے گا، اور وہی اس کا فاعل سمجھا جائے گا۔

(۶) ان میں کا چھٹا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ کلام الٰہی عرض ہے

اور مخلوق ہے اور یہ کہ بیک وقت کئی جگہوں پہ پایا جاسکتا ہے۔ اسکافی کا یہی قول ہے۔

معتزلہ میں کلام الٰہی کے بارہ میں ایک نزاع یہ ہے کہ کیا اس کو بقاء حاصل ہے یا نہیں۔

(۱) ان میں بعض اس بات کے قائل ہیں کہ یہ اگرچہ جسم ہے مگر تا ابد باقی رہے گا اور اجسام کے لیے بقاء جائز ہے۔ لیکن مخلوق کا کلام باقی اور زندہ رہنے والا نہیں۔

(۲) بعض کی یہ رائے ہے کہ اللہ کا کلام عرض ہے، اور اس کے باوجود اس کے لیے بقاء ثابت ہے، لیکن اللہ کے سوا بندوں کے کلام کے لیے بقاء نہیں۔

(۳) ایک گروہ کی رائے ہے کلام الٰہی عرض ہے اور باقی رہنے والا نہیں ہے، اور کلام غیر بھی باقی رہنے والا نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام بقاء کا حامل نہیں۔ یہ تو اسی وقت پایا جاتا ہے جب اللہ اس کی تخلیق کرتا ہے۔ اس کے بعد یہ معدوم ہو جاتا ہے۔

معتزلہ میں اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ جب قاری اپنے کلام نفسی یا غیر کے کلام کی بصورت قرأت حکایت کرتا ہے تو کیا یہ کلام اصل کلام سے مختلف اور غیر ہوتا ہے۔

(۱) ایک گروہ تو اس بات کا قائل ہے، حکایت قرأت بہر حال اصل کلام سے مختلف ہے، چاہے یہ حکایت کلام نفسی کی ہو یا کلام غیر کی۔

(۲) دوسرا کہتا ہے کہ قرأت اور کلام ایک ہی شے ہے۔

پھر جو قرأت و کلام کو ایک ہی شئے قرار دیتے ہیں ان کے دو فرقے ہیں۔

(۱) ان میں پہلے فرقہ کا کہنا ہے کہ قرأت و کلام ایک ہی حقیقت سے تعبیر ہے کیونکہ قاری قرأت میں لحن اور صوت سے کام لیتا ہے اور لحن و صوت کلام کا خاصہ ہے۔ پھر قاری اگرچہ کلام غیر کو ہدفِ تکلم بنائے بہرحال متکلم ہے، اور یہ محال ہے کہ متکلم اصل کلام سے مختلف کلام کی حکایت کرے۔ لہذا ضروری ہوا کہ اس کی قرأت کلام کے مترادف ٹھہرے۔

(۲) دوسرے فرقہ کا قول ہے کہ قرأت صوت سے تعبیر ہے، اور کلام مطلق حروف کو کہتے ہیں۔ اس لیے صوت و حروف دو مختلف چیزیں ہوئیں۔

کیا کلام حروف سے تعبیر ہے، اس کے بارہ میں معتزلہ کے دو گروہ ہیں،

(۱) ایک گروہ تو کہتا ہے کہ اللہ سبحانہ کا کلام حروف سے تعبیر ہے۔

(۲) دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ نہیں، کلام الٰہی حروف سے تعبیر نہیں۔

کلام کے بارے میں معتزلہ میں نزاع کا ایک پہلو یہ ہے کہ آیا کتاب کی صورت میں کلام الٰہی موجود و باقی رہتا ہے یا نہیں۔

(۱) ایک فرقہ کا یہ عقیدہ ہے کہ جس طرح قید قرأت میں آجانے کے باوجود کلام الٰہی باقی و موجود رہتا ہے، اسی طرح کتابت کی شکل قبول کرنے کے باوجود کلام الٰہی موجود و قائم رہتا ہے۔

(۲) دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ کتابت تو علائم سے تعبیر ہے جو کلام پر دلالت کناں ہے، لہٰذا شکلِ کتابت قبول کرنے کے بعد جو چیز باقی رہتی ہے وہ کلامِ الٰہی نہیں۔ بلکہ الٰہی چیز ہے جو کلام الٰہی پر دلالت کناں ہے۔

کیا اللہ تعالیٰ پر وصف 'مُحمِّل' (حاملہ کرنے والا) کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ اس میں معتزلہ کے دو گروہ ہیں۔

(۱) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ، چونکہ اللہ ہی نے حمل کی تخلیق کی ہے اس لیے اس کو مُحبِل کہہ سکتے ہیں۔ یہ جبائی اور اس کے ہم عقیدہ لوگوں کا خیال ہے۔

(۲) دوسرے گروہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو تخلیق حمل کی بنا پر اسی طرح مُحبِل نہیں کہا جاسکتا جس طرح تخلیق اولاد کی بنا پر اس کو 'والد' کہنا جائز نہیں۔

اللہ کن معنوں میں خالق ہے اس کے بارہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) ایک فرقہ کا کہنا ہے کہ اللہ کے خالق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو اشیاء ایک متعین انداز سے بنائی ہیں، ان معنوں میں اس کو خالق کہا جاتا ہے۔ اور اسی طرح اگر انسان افعال کو ایک خاص اسلوب میں ڈھالتا ہے تو وہ بھی افعال کی حد تک خالق کہلائے گا۔ یہ جبائی اور اس کے ماننے والوں کی رائے ہے۔

(۲) دوسرے فرقے کا خیال ہے کہ اللہ سبحانہ کو خالق قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے چیزیں براہ راست آلہ اور قوت مخترعہ کی منت پذیری سے بے نیاز ہو کر بنائی ہیں، اور جو بھی اپنے فعل میں آلہ اور قوت مخترعہ

کا محتاج نہیں ہوگا وہ اس فعل کا خالق کہلائے گا۔ اور اس کے برعکس جو اپنے فعل میں قوت مخترعہ کا محتاج ہوگا وہ خالق نہیں کہلائے گا۔

تمام معتزلہ اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ کے لیے عین (آنکھ)' ید' (ہاتھ) ثابت نہیں۔ اس بارے میں ان میں دو گروہ ہیں،

(۱) ایک گروہ تو سرے سے اس پیرایہ بیان ہی کو جائز نہیں سمجھتا کہ یوں کہا جائے کہ اللہ کے لیے" یدین (دو ہاتھوں) کا ثبوت ہے۔ یا یہ کہا جائے کہ وہ ذو عین (ایک آنکھ والا) یا' ذو عینین' (دو آنکھوں والا) ہے۔

(۲) دوسرا گروہ اللہ کے لیے لفظ' ید' (ہاتھ) اور' یدین' (دو ہاتھ) کے اطلاق کو تو جائز سمجھتا ہے مگر اس سے مراد یہ لیتا ہے کہ ید کے معنی نعمت کے ہیں۔ اسی طرح عین یا آنکھ سے مقصود اس کا علم ہے۔ یہ لوگ اس آیت کی تاویل 'ولتصنع علی عینی (طہ:۲۹) (اور تاکہ تم میری آنکھوں کے سامنے پرورش پاؤ) یہ بیان کرتے ہیں۔ یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ تمھاری پرورش میرے علم کے مطابق ہو۔

باری تعالیٰ کو' وکیل' (کارساز) یا' لطیف' (کرم فرما) کہنا چاہیے یا نہیں۔ اس بارے میں ان میں دو فرقے ہیں۔

(۱) ایک فرقہ تو یہ سمجھتا ہے کہ اللہ کو' وکیل' نہیں کہنا چاہیے۔ اس کا یہ بھی خیال ہے کہ قرآن کے علاوہ مطلقاً حسبنا اللّٰہ ونعم الوکیل کہنا بھی درست نہیں۔ اسی طرح اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ کو تنہا" لطیف" بھی نہیں کہنا چاہیے۔ بلکہ لطیف بالعباد (بندوں کے حق میں کرم فرما) کہنا چاہیے۔ یہ عباد بن سلیمان کی رائے ہے۔

(۲) دوسرا فرقہ علی الاطلاق اللہ کو وکیل اور لطیف کہنا جائز سمجھتا ہے۔

معتزلہ کا اس امر میں اختلاف رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ کہنا کہ وہ "قبل الاشیاء (اشیاء سے پہلے) ہے۔ یا یہ کہ قبل ہے، جائز ہے۔ یا نہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے تین فرقے ہیں،

(۱) ان میں کے پہلے فرقہ "العبادیہ (جو عباد بن سلیمان کے پیرو ہیں) کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو وصف قبل سے متصف قرار دینا تو جائز ہے مگر قبل الاشیاء کہنا صحیح نہیں۔ جیسا کہ بعد الاشیاء یا اول الاشیاء کہنا صحیح نہیں۔

(۲) دوسرے فرقہ کی رائے میں جو ابوالحسین الصالحی کے عقیدت مندوں پر مشتمل ہے، باری تعالیٰ قبل الاشیاء (برفع اللام) تو ہمیشہ سے ہے مگر قبل الاشیاءً (نصب لام کے ساتھ) کبھی نہیں رہا۔

(۳) ان میں کا تیسرا فرقہ جو تعداد میں ان سب سے زیادہ ہے یہ رائے رکھتا ہے کہ باری تعالیٰ ہمیشہ سے وصف قبل الاشیاء سے متصف ہے۔ چاہے قبل مرفوع ہو یا منصوب[۵]۔

ان میں یہ بات بھی مابہ النزاع ہے کہ اللہ تعالیٰ کو محض حکیمانہ افعال کے ظہور کی بنا پر عالم کہنا جائز ہے یا نہیں۔ قطع نظر اس کے کہ انبیاء علیہم السلام نے اس کو اس وصف کے ساتھ متصف گردانا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں دو گروہ ہیں،

(۱) ان میں ایک گروہ تو یہ سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو عالم، قادر، حیّ اور سمیع و بصیر کہنا جائز ہے۔ اگرچہ کسی نبی نے ان صفات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متصف نہ ٹھہرایا ہو۔ کیونکہ یہ صفات بربنائے افعال ان کے حق میں موزوں ہیں۔

(۲) ان میں کا دوسرا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ اس وقت تک محض دلالت عقلی کے بل پر اللہ تعالیٰ کو ان صفات سے موسوم قرار دینا درست نہیں جب تک کہ اللہ کا رسول آکر ان صفات کی تعیین نہ کر دے۔

اختلاف کا ایک پہلو یہ ہے کہ کیا 'اللہ' اسمار میں رد و بدل کر سکتا ہے۔ یعنی 'عالم' کو 'جاہل' سے، اور جاہل کو عالم سے تعبیر کر سکتا ہے۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں،

(۱) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ یہ کسی بھی لحاظ سے جائز نہیں۔ یہ عباد کا مسلک ہے۔

(۲) دوسرا گروہ اس میں کوئی قبح محسوس نہیں کرتا۔ اس کی رائے میں اگر اللہ تعالیٰ 'اسمار' کے موجودہ اطلاقات کو الٹ دے تو اس میں کچھ حرج نہیں۔

معتزلہ میں یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے کہ آیا اللہ اسمار اور اس کے ساتھ ساتھ اور لغت کو بدل سکتا ہے؟ اس بارے میں دو گروہ ہیں، ایک رد و بدل کو جائز ٹھہراتا ہے اور دوسرا ناجائز۔

اسی سے ملتا جلتا اختلاف رائے یہ ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ لغت میں رد و بدل کی صورت میں خود اپنے کو جاہل، میت اور عاجز قرار دے سکتا ہے۔ اس کے متعلق ان میں دو فرقے ہیں،

(۱) ان میں کا پہلا فرقہ یہ کہتا ہے کہ یہ جائز نہیں اور یہ بھی جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے کو ان صفات سے موصوف ٹھہرائے۔

(۲) دوسرے فرقے کے نزدیک اس میں کچھ قباحت نہیں۔ چنانچہ اگر اللہ تعالیٰ اپنے کو ان صفات سے متصف گردانے تو اس میں کوئی برائی نہیں۔ اس رائے کا علمبردار 'الصالحی' ہے۔

تمام معتزلہ کا اللہ تعالیٰ کی صفات و اسمار کے بارہ میں اس امر پر اتفاق رائے ہے کہ ان سب کا تعلق الفاظ اور کلام سے ہے۔ چاہے وہ خود ان

کو استعمال کرے یا مخلوق۔ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے صفت علم یا صفت قدرت کا اثبات نہیں کرتے۔ اور یہی روش ان کی تمام ان صفات سے متعلق ہے جو صفات نفسی کے زمرہ میں شمار ہوتی ہیں۔

کیا باری تعالیٰ اعراض کی تخلیق پر قادر ہے؟ اس مسئلہ میں دو رائے ہیں۔

(۱) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اعراض کی تخلیق و انشاء پر قادر ہے۔

(۲) دوسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ تو اعراض کی تخلیق کرتا ہے اور نہ اسے اعراض کی تخلیق پر قادر کہنا جائز ہی ہے۔

معتزلہ میں اس مسلک میں اختلاف رونما ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جن امور کی انجام دہی کی قدرت بخشی ہے، آیا وہ خود بھی ان پر قادر ہے یا نہیں۔ یہ اختلاف دو فرقوں میں دائر ہے۔

(۱) ان میں اکثریت کی یہ رائے ہے کہ بندوں کو جن باتوں کی باری تعالیٰ نے قدرت عطا کی ہے خود کسی طرح بھی ان سے متصف نہیں۔

(۲) ان میں "شحام" کا خیال ہے کہ جن جن باتوں کی انجام دہی پر اللہ نے بندوں کو قدرت بخشی ہے، وہ خود بھی ان پر قادر ہے۔ چنانچہ ایک ہی حرکت بیک وقت اللہ اور بندوں دونوں کے دائرہ قدرت میں داخل ہے، لیکن اس فرق کے ساتھ کہ اللہ کا فعل تو ضروری ہوگا اور بندوں کا کسب اکتساب کا نتیجہ۔

اسی مسئلہ کا دوسرا پہلو جس میں اختلاف رائے ہے یہ ہے کہ کیا باری

تعالیٰ اور بندوں کا مقدور (ہدف قدرت) ایک ہی جنس سے متعلق ہے
یا یہ دو الگ الگ امر ہیں۔ اس بارے میں معتزلہ کے دو گروہ ہیں،
(۱) ان میں ایک گروہ کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ جب کسی شخص کو حرکت
سکون یا کسی فعل کی انجام دہی کی قدرت عطا کرتا ہے تو خود اس سے
اتصاف پذیر نہیں ہوتا۔ یہی نہیں اس نوع کی کسی قدرت سے بھی متصف
نہیں ہوتا۔ یعنی اللہ تعالیٰ جن چیزوں پر قادر ہے وہ ان سے قطعی مختلف
ہیں جن سے کہ بندوں کی قدرت دوچار ہوتی ہے۔
(۲) دوسرے گروہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں
کو جن افعال کی قدرت بخشی ہے وہ خود بھی ان پر قادر ہے۔ جبائی کی
یہی رائے ہے۔

ایک سوال یہ ہے کہ آیا اللہ جور و ظلم پر قدرت رکھتا ہے یا نہیں۔
اس بارے میں معتزلہ کے دو گروہ ہیں۔
(۱) ان میں کی اکثریت جو اللہ تعالیٰ کو ظلم وجور پر قادر سمجھتی ہے، یہ کہتی
ہے کہ وہ اس بات پر قادر ہے کہ ظلم وجور کا ارتکاب کر سکے۔
(۲) ان میں ایک گروہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ظلم وجور پر قادر تو ہے
مگر ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ظلم وجور کا ارتکاب بھی کرے گا۔ عباد بن سلیمان
اور اس کے ماننے والوں کی یہی رائے ہے۔

اگر کوئی شخص پوچھ لے کہ اللہ ظلم وجور کی جن صورتوں پر قادر ہے اگر
ان میں کسی کا ارتکاب کر بیٹھے تو ۔ ۔ ۔ اس کے جواب میں معتزلہ نے
جواب کی سات شکلیں اختیار کی ہیں۔
(۱) "ابوالہذیل" سے اگر کوئی شخص سوال کرتا کہ اگر باری تعالیٰ

ظلم وجور کا مرتکب ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ یہ جواب میں کہتا۔ باری تعالیٰ کے لیے ظلم و جور کا ارتکاب محال ہے۔ کیونکہ ظلم و جور کا ارتکاب ایک طرح کا نقص یا عیب ہے۔ اور باری تعالیٰ نقص و عیب سے منزّہ ہے۔

(۲) ابوموسیٰ المردار کا جواب یہ ہوتا کہ باری تعالیٰ کے حق میں اس نوع کا اطلاق قبیح ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کا اطلاق تو کسی مسلمان کے حق میں بھی مستحسن نہیں چہ جائیکہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں اس طرح کی بدگمانی روا رکھی جائے۔ اس کے نزدیک یہ کہنا ہی سرے سے معیوب ہے کہ اگر باری تعالیٰ ظلم کا ارتکاب کرے تو ۔۔۔۔ اس لیے نہیں کہ ایسا محال ہے بلکہ اس لیے کہ یہ معیوب ہے۔

(۳) بشر بن المعتمر کہا کرتا تھا کہ اللہ معصوم بچوں کو عذاب میں مبتلا کرنے پر قادر ہے۔ پھر اس سے جب یہ پوچھا جاتا کہ اگر وہ سچ مچ کسی معصوم بچے کو عذاب میں مبتلا کر ہی دے تو ۔۔۔۔۔ اس کا جواب یہ ہوتا کہ یہ اس صورت میں ممکن ہے جب اس بچے کے بارے میں علم ہوا کہ یہ بڑا ہو کر کافر ہوگا اور عذاب کا مستحق ٹھہرے گا۔

(۴) محمد بن شبیب کا قول تھا کہ اللہ تعالیٰ ظلم پر قادر تو ہے مگر ظلم کا ارتکاب وہی کرے گا جس میں کچھ نقص وعیب ہو، اور تم جانتے ہو کہ اللہ ظلم و جور کے عیب سے پاک ہے۔ لہذا یہ سوال بجائے خود بے معنی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ظلم و جور کا ارتکاب کر بیٹھے تو ....

(۵) ان میں بعض یہ تو کہتے کہ اللہ تعالیٰ عدل اور خلاف عدل دونوں پر قادر ہے مگر یہ نہ کہہ پاتے کہ وہ ظلم اور کذب پر بھی قادر ہے۔ اس پر اگر کوئی شخص پوچھ بیٹھتا لیکن اس کی کیا ضمانت ہے کہ اللہ تعالیٰ کذب کا ارتکاب نہیں کرے گا۔ اس کے جواب میں یہ کہتے

کہ ضمانت وہ دلائل ہیں جن میں اس نے کھلے بندوں کہا ہے کہ وہ کذب کا مرتکب نہیں ہوگا۔ اس کے بعد سوال ایک قدم اور آگے بڑھتا اور پوچھا جاتا تو کیا ان دلائل کے ہوتے ساتے وہ کذب کے ارتکاب پر قادر ہے یا نہیں۔ یہ لوگ اس کے جواب میں کہتے۔ ہاں صرف اسی صورت میں جب یہ دلائل، دلائل نہ رہیں۔ تاکہ کسی شخص کو اس بدگمانی کا موقع نہ ملے کہ دلائل کے علی الرغم ظلم و جور کا ارتکاب ہو رہا ہے۔ یہی جواب یہ لوگ اس وقت پیش کرتے جب ان سے سوال کیا جاتا کہ اگر اللہ تعالیٰ ان دلائل کے باوجود ظلم کا ارتکاب کر بیٹھے تو ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ یہ لوگ یہ سمجھتے تھے کہ اگر ان دلائل کے باوصف جن کا اس نے بار بار ذکر کیا ہے اللہ تعالیٰ ظلم وجور کا مرتکب ہو بیٹھے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اگرچہ عقل انسانی وہی ہے لیکن ظلم وجور کے پیمانے بدل گئے ہیں یعنی اس سے پہلے جن اشیاء سے ظلم وجور پر استدلال کیا جاتا تھا اب وہ باقی نہیں رہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اشیاء بدل گئی ہیں۔ اشیاء وہی رہیں گی۔ عقل وخرد کی حقیقت بھی جوں کی توں رہے گی مگر اشیاء کا نظم ونسق پہلے سے مختلف ہو جائے گا۔ یہ جعفر بن حرب کا عقیدہ ہے۔

(۶) اسکافی کہا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کو ارتکاب ظلم پر قدرت تو حاصل ہے۔ مگر یہ اجسام، اس عقل کی وجہ سے جو ان میں پنہاں ہے، اور وہ انعامات جو اس نے اپنے بندوں پر کیے ہیں اس بات پر دلالت کناں ہیں، کہ اللہ ظلم کرنے والا نہیں۔ بلکہ خود عقل وخرد کا فیصلہ ہے کہ وہ ظلم روا نہیں رکھے گا۔ لہذا یہ ناممکن ہے کہ ایک طرف تو وہ ظلم روا رکھے اور دوسری طرف ایسے دلائل مہیا کرے جو یہ بتائیں کہ وہ ظلم نہیں کرے گا۔

اور جب اس سے پوچھا جاتا کہ اگر اس سے ظلم وقوع پذیر ہو جائے تو ۔ ۔ ۔ ۔ اس کے جواب میں یہ کہتا کہ یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب یہ اجسام عقل و خرد سے تہی ہو جائیں، جن کا ذاتی فیصلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ظلم نہیں کرتا۔

(۷) ہشام الفوطی اور عباد بن سجان سے کہا جاتا کہ اگر خدا ظلم کرے تو کیا ہو۔ یہ اس کو محال سمجھتے اور اس کے جواب میں یہ کہتے کہ "اگر" کے دو معنی ہیں۔ اگر یہ اظہار شک کے لیے ہے تو ہمیں اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ وہ ظلم نہیں کرے گا۔ اور اگر اس سے مراد نفی ہے تو یقیناً اللہ جور و ظلم کا مرتکب ہونے والا نہیں۔ اس بنا پر یہ سوال ہی جائز نہیں کہ اگر خدا ظلم کا ارتکاب کر بیٹھے تو ۔ ۔ ۔ ۔ اللہ ظلم و جور سے منزہ اور بلند ہے۔

کیا اللہ کی قدرت ان چیزوں پر بھی حاوی ہے جو اس کے علم کے مطابق ظہور میں آنے والی نہیں ہیں۔

اس بارے میں معتزلہ کے چار گروہ ہیں،

(۱) ابو الہذیل اور اس کے پیرو جعفر بن حرب اور اس کے ہم نوا یہ کہتے تھے کہ اللہ جن چیزوں کے بارہ میں یہ علم رکھتا ہے کہ وہ وقوع پذیر ہونے والی نہیں، ان پر بھی قادر ہے، اور ان پر بھی قادر ہے جن کے نہ ہونے کے بارہ میں اس نے خبر دے رکھی ہے۔ اور اگر اسے یہ معلوم ہو کہ نہ ہونے والی اشیاء وجود کا قالب اختیار کریں گی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ پہلے سے جانتا ہے کہ وہ ان کو وجود میں لانے والا ہے۔ اور اگر یہ صحیح ہے تو یہ خبر کہ وہ ان کو وجود میں لانے والا ہے بہر حال مقدم ہونا چاہیے۔

(۲) علی الاسواری کی رائے میں یہ دو باتیں الگ الگ تو صحیح ہیں کہ "اللہ تعالیٰ ہر ہر شئے پر قادر ہے۔" اور یہ کہ جو چیزیں آئندہ وجود کے قالب میں ڈھلنے والی نہیں ہیں، وہ ان کو جانتا ہے کہ یہ معرض وجود میں نہیں آئیں گی، لیکن ان دونوں کو جوڑ دینا استحالہ کا موجب ہے۔

(۳) عباد بن سلیمان کا کہنا ہے کہ جن چیزوں کے بارہ میں اللہ تعالیٰ کو علم ہے کہ وہ معرض میں آنے والی نہیں۔ ان سے متعلق میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ ان کو وجود میں لانے پر قادر ہے، اس کے بجائے میں صرف یہ کہوں گا کہ وہ ان پر قادر ہے۔ جیسے ان اشیاء کے بارہ میں، میں یہ تو کہہ سکتا ہوں کہ یہ اللہ کے دائرہ علم میں داخل ہیں۔ مگر یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس کے علم میں یہ بات بھی داخل ہے کہ یہ چیزیں معرضِ وجود میں آنے والی ہیں۔ کیونکہ جب میں یہ کہتا ہوں کہ اللہ کو جن باتوں کے بارہ میں یہ علم ہے کہ وہ وجود کے قالب میں ڈھلنے والی نہیں، وہ ان کو بھی وجود میں لا سکتا ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کا وجود پہلے سے مقدر ہے۔ اور ان کو بہر حال معرض وجود میں آنا ہے۔ پھر اس سے جب پوچھا جاتا تو کیا اللہ اپنے علم کے خلاف اپنی قدرت کا مظاہرہ کرتا تو وہ اس کو محال پر محمول کرتا۔

(۴) جبائی سے یہی بات جب پوچھی جاتی کہ قدیم اگر ایسی چیز معرض وجود میں لے آئے جس کے بارہ میں اس کا علم یہ کہتا ہے کہ یہ معرض وجود میں آنے والی نہیں، اور جس کے بارہ میں اس نے یہ کہہ رکھا ہے کہ یہ وجود کے قالب میں ڈھلنے والی نہیں، تو ایسی صورت میں اس علم اور اس خبر و اطلاع کی کیا حیثیت ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہوتا کہ ایسا ہونا محال ہے۔ لیکن اس کے باوجود، وہ یہ بھی کہتا کہ اگر کوئی ایسا شخص ایمان لے آئے جس کے بارہ میں علم الٰہی میں یہ مقدر ہو

کہ یہ ایمان نہیں لائے گا۔ تو اللہ اس کو قطعی جنت کا مستحق قرار دے گا۔
اس کا یہ نظریہ تھا کہ اگر دو ایسی چیزوں کو باہم جوڑ دیا جائے جو فی نفسہ "مقدور" یا ممکن ہوں۔ تو جملہ صحیح ہو گا۔ مثلاً کوئی یہ کہہ دے کہ اگر کوئی شخص ایمان لے آئے تو اللہ اس کو جنت سے بہرہ مند کرے گا، اور یہ کہ ایمان اس کے لیے بہتر ہے، یا جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے،

ولو ردوا لعادوا — اور اگر یہ لوگ پھر واپس بھیج دیے جائیں تب بھی وہی کام کریں۔ (الانعام: ۲۸)

یعنی اگر انھیں دنیا میں لوٹا دیا جائے تو یہ پھر وہی حرکتیں کرنے لگیں۔ یہاں دو چیزوں کا ذکر ہے، ایک لوٹا دینے یا رد کا، اور دوسرے پھر وہی حرکتیں کرنے یا رجوع کا۔ اور یہ دونوں باتیں مقدور و ممکن ہیں۔ اسی طرح اس کا یہ بھی خیال تھا کہ اگر ایک محال کو، دوسرے محال پر مبنی قرار دیا جائے جب بھی جملہ صحیح رہے گا۔ مثلاً اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ جسم اگر بیک وقت متحرک اور ساکن ہو، تو یہ بھی جائز ہو گا کہ کوئی شخص بیک وقت زندہ اور مردہ ہو۔ یہاں دونوں جملے استحالہ لیے ہوئے ہیں تاہم معناً صحیح ہیں۔ اس کے نزدیک جملہ غیر صحیح یا محال اس وقت ہوتا ہے۔ جب مقدور و ممکن کو محال کے ساتھ جوڑ دیا جائے۔ مثلاً کوئی شخص یوں کہہ دے کہ اگر ایسا شخص ایمان لے آئے جس کے بارہ میں علم الٰہی میں یہ مقدر ہو اور جس کے بارہ میں اللہ نے یہ جتا دیا کہ یہ ایمان نہیں لائے گا۔ تو ایسی صورت میں اس علم و خبر کی کیا حیثیت ہو گی۔ اس جملہ میں کھلا ہوا تناقض ہے۔ کیونکہ اگر کوئی یہ موقف اختیار کرتا ہے کہ اس شخص کے بارہ میں جس کو ایمان نہیں لانا تھا، اور وہ ایمان لے آیا ہے خبر پہلے سے نہیں دی گئی تھی جب بھی اللہ کو اس کا علم تو ہمیشہ سے تھا۔ اس لیے یہ کلام کہ جسے وقوع پذیر نہیں ہونا تھا۔

وہ واقع ہو گیا تضاد واستحالہ پر مبنی ٹھہرا۔ کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ، جو ازروئے علم موجود نہ ہو وہ موجود ہو جائے۔ اسی طرح اس شخص کا کلام تضاد و استحالہ لیے ہوئے ہے جو کہتا ہے کہ یہ خبر ازروئے معنی صحیح ہے کہ فلاں شے نہیں ہوگی، لیکن اس کے باوجود وہ ہو جائے یا جس کے بارہ میں علم الٰہی میں یہ مقدر ہو کہ اس کو وجود کے قالب میں نہیں ڈھلنا ہے اور وہ ڈھل جائے۔ گفتگو کا یہ انداز اسی طرح کا استحالہ و تضاد لیے ہوئے ہے جیسے مثلاً کوئی یہ کہہ دے، صدق، کذب ہو سکتا ہے، اور علم جہل سے بدل سکتا ہے۔ غرض یہ ہے کہ جب بھی شے مقدور کو کسی استحالہ کے ساتھ جوڑا جائے گا کلام تضاد و استحالہ کا حامل ہو کر رہے گا۔ اور جواب کی ہر ہر نوعیت سوال کے استحالہ کی غماز ہو گی۔

جس چیز کے بارہ میں اللہ کے علم میں نہ ہو نامقدر ہو، کیا وہ معرضِ وجود میں آسکتی ہے۔ معتزلہ کی اس مسئلہ میں چار رائیں ہیں،

(۱) معتزلہ کی اکثریت کا کہنا ہے کہ جس چیز سے متعلق اللہ جانتا ہو کہ اسے بر بنائے استحالہ یا عجز معرض وجود میں نہیں آنا ہے، وہ جب تک استحالہ یا عجز قائم ہے، معرض وجود میں نہیں آنے کی۔ اور جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ جس شے کے وجود میں عجز حائل ہے، وہ معرض وجود میں آسکتی ہے، بشرطیکہ وجۂ عجز رفع ہو جائے اور نئی قدرت الجبر آئے تو وہ برسرِ حق ہے۔ اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ اللہ اس پر قادر ہے، یہ نہیں کہ ایسا ہو گا۔ کیونکہ اس ساری صورت حال کا علم اللہ کو پہلے سے ہے۔ اسی طرح اگر کسی ایسی شے کے بارہ میں کہتا ہے کہ وہ ہو جائے گی جو اللہ تعالیٰ کے علم میں اس بنا پر ہونے والی نہیں ہے کہ اس کا فاعل اس کے لیے تیار نہیں تھا، اور اب تیار ہو گیا ہے تو

اس کا یہ قول بھی صرف اس حد تک صحیح ہو گا جس حد تک اس کی قدرت کا تعلق، علم کی حد تک نہیں کیونکہ اللہ کو اس کا علم تھا کہ آخر میں اس کا فاعل اس کے لیے تیار ہو جائے گا۔ لہذا یہ شے وقوع پذیر ہو کر رہے گی۔

(۲) علی الاسواری کا قول ہے کہ جس چیز کے بارہ میں علم الہٰی میں نہ ہونا مقدر ہو، اس کے متعلق ہم نہیں کہہ سکتے کہ وہ وجود کے قالب میں ڈھلنے والی ہے کیونکہ جب ہم اس کے نہ ہونے کا رشتہ اس کے علم سے جوڑتے ہیں تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ وجود میں آنے والی نہیں۔

(۳) 'عباد' کا قول ہے کہ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ اللہ کے خلاف علم کوئی شے معرض ظہور میں آسکتی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ معرض ظہور میں آئے گی۔ اسی طرح جو شخص یہ کہتا ہے کہ اللہ کے خلاف علم کسی شے کا ظہور پذیر ہونا جائز ہے تو اس کے معنی بھی یہ ہیں کہ ایسا ہو گا۔ عباد کی رائے میں جواز کے معنی مجرد امکان کے نہیں، بلکہ وقوع پذیر ہونے کے ہیں۔

(۴) جبائی' نے علم و اخبار میں فرق قائم کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جس نہ ہونے والی شے کے بارہ میں اللہ کا علم ہو اور اس نے اس کی اطلاع بھی دے دی ہو وہ تو ہر اس شخص کے نزدیک جو اللہ کی دی ہوئی خبر و اطلاع پر یقین رکھتا ہے وقوع پذیر ہونے والی نہیں۔ لیکن جس وقوع پذیر نہ ہونے والی شے کے بارہ میں اس نے خبر یا اطلاع نہیں دی اس کا وقوع پذیر ہونا جائز ہے۔ جائز کے معنی ہمارے نزدیک شک کے ہیں یعنی ہو سکتا ہے کہ وہ وقوع پذیر ہو، اور ہو سکتا ہے کہ وقوع پذیر نہ ہو۔ جائز کا اطلاق لغت کے لحاظ سے دونوں

معنوں پر ہوتا ہے۔ مطلق جواز و امکان پر بھی، اور وقوع و کون پر بھی۔

معتزلہ کے تمام گروہوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ کے علم میں کوئی نئی صورت حال پیدا نہیں ہوتی۔ اور یہ کہ اس کو نئے نئے ظہورات (بَدَوات) کا سامنا کرنا نہیں پڑتا۔ اسی طرح اس کی وحی ہوئی خبر و اطلاع نسخ کا ہدف نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اگر اخبار میں امکان نسخ مان لیا جائے تو اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ کسی شے کے وقوع پذیر ہونے کی اطلاع دے تو ہو سکتا ہے کہ اس کے بعد اس کو اس کی تردید کرنا پڑے، اور کہنا پڑے کہ یہ شے وقوع پذیر نہیں ہو گی۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں ایک ہی خبر صحیح ہو سکتی ہے، دونوں نہیں۔ ان میں کی ایک ضرور جھوٹی ہو گی۔ ان کا کہنا ہے کہ ناسخ و منسوخ کا تعلق امر و نہی سے ہے۔

معتزلہ کا اس امر پر بھی اتفاق رائے ہے کہ بندوں میں کوئی شخص اللہ کی ماہیت کو نہیں جان سکتا۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ کی ماہیت جاننے کا دعویٰ خطا اور غلطی پر مبنی ہے۔

مسئلہ تجسیم میں لوگوں کے اختلافِ رائے کی تشریح

اس سے پہلے ہم منکرین تجسیم کے بارہ میں ان کے اقوال نقل کر چکے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ تو جسم ہے، نہ محدود ہے، اور نہ اس کے لیے کوئی آخری حد (نہایت) یا کنارہ ہے۔ اب ہم مجسمہ کے اقوال بیان کرتے ہیں، اور بتاتے ہیں کہ مسئلہ تجسیم میں ان کے اختلاف کی نوعیت کیا ہے۔

مجسمہ میں اس بات میں اختلاف ہے کہ تجسیم کی کیفیت کیا ہے۔ کیا باری تعالیٰ کے لیے کوئی متعین انداز یا متعین مقدار ہے۔

ہشام بن الحکم کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ایک جسم ہے، جو محدود، عریض اور عمیق ہے۔ اس کا طول عرض کے برابر ہے۔ اور عرض عمق کے برابر۔ یہ ایک نور ہے درخشاں اور اس کا ایک متعین انداز ہے۔ انداز سے اس کی مراد یہ ہے کہ ایک متعین مقدار ہے جو طول، عرض اور عمق میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے۔ وہ مکان میں تو ہے مگر مکانی نہیں ہے یوں سمجھو جیسے سونے کا ایک ڈلا، جو گول موتی کی طرح ہر پہلو سے ضیا افروز ہے۔ اس کا رنگ بھی ہے، مزا بھی ہے، مہک بھی ہے

اور اس کو چھوا اور ٹٹولا بھی جا سکتا ہے۔ اس کا رنگ اس کے مزے سے مختلف نہیں۔ اور مہک جسمانیت سے جدا نہیں اور یہی اس کی ذات ہے۔ وہ رنگ ہے اور اس نے اپنے رنگ کے سوا اور کسی رنگ کو قائم نہیں رکھا۔ وہ حرکت کناں ہے ٹھہرتا اور رکتا بھی ہے۔ اور بیٹھتا اٹھتا بھی ہے۔

ابو الہذیل نے ہشام کے اس قول کو نقل کیا ہے کہ جبل ابی قبیس اس کے معبود سے کہیں بڑا ہے۔

ابن الراوندی نے اس کے اس قول کو بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی نہ کسی پہلو سے اجسام سے ضرور مشابہت رکھتا ہے، اور اگر یہ مشابہت نہ پائی جائے تو یہ اجسام اس کے وجود پر دلالت نہ کر سکیں۔

اس سے ایک قول یہ بھی مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم تو ہے مگر اجسام کی طرح نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ وہ موجود ہے۔

کچھ لوگوں کا قول ہے کہ باری تعالیٰ جسم تو ہے مگر لون، طعم، اور مہک سے متصف نہیں۔ اسی طرح اس کو چھوا یا ٹٹولا بھی نہیں جا سکتا۔ گویا ہشام نے جن جن اوصاف سے اس کو متصف گردانا ہے، ان سے وہ مبرا ہے۔ ہاں وہ عرش پر ضرور استوار پذیر ہے۔ اور وہ بھی اسی طرح کہ عرش سے بالکل متصل یا ملا ہوا، اور یہ وصف کسی دوسرے کو حاصل نہیں۔

اللہ تعالیٰ کو جسم ٹھہرانے کے بعد اس مسئلہ میں اختلاف رائے پیدا ہوا کہ اس کی مقدار و کمیت کتنی ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا وہ جسم ہے اور ہر جگہ پایا جاتا ہے۔ اور امکنہ اس کو گھیرے ہوئے نہیں بلکہ اس کا جسم ان سے فاضل اور زائد ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ محدود ہے۔ مرحت ہیں وہ اس عالم سے بڑا ہے کیونکہ وہ ہر شے سے بڑا ہے۔ بعض کا کہنا

ہے۔ اور مساحت کے لحاظ سے اس عالم کے برابر ہے۔

بعض کی رائے میں باری تعالیٰ کا جسم تو ہے، اور اس کی ایک متعین مساحت بھی ہے۔ مگر یہ کتنی بڑی ہے اس کے بارہ میں ان کا قول یہ ہے کہ یہ ہم نہیں جانتے۔

ایک صاحب کا قول ہے کہ وہ کمیت و مقدار کے لحاظ سے مرتبۂ احسن پر فائز ہے۔ اور مرتبۂ احسن پر فائز ہونے کے یہ معنی ہیں کہ نہ تو وہ اتنا بڑا ہے کہ بڑائی کے حدود قبح کو جا چھوئیں اور نہ اتنا چھوٹا ہے کہ نقص و عیب کا حامل ٹھہرے۔

ہشام بن الحکم کا قول ہے کہ مرتبہ احسن کا یہ مطلب ہے کہ وہ اپنے اندازے سے سات بالشت کے برابر ہے۔ بعض کا عقیدہ ہے کہ باری تعالیٰ مساحت و ضخامت کے اعتبار سے انتہا و حد سے ناآشنا ہے اور جہات ستہ یعنی دائیں، بائیں، آگے، پیچھے اور اوپر نیچے سب میں برابر وسعت پذیر ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ اس طرح کی ذات پر جسم کا اطلاق نہیں ہوتا نہ وہ طویل ہے، نہ عریض ہے، اور نہ عمیق، نہ اس کے حدود ہیں، نہ اس کی متعین ہیئت ہے، نہ قالب متعین۔

ایک گروہ کا قول ہے کہ ان کا معبود فضار سے تعبیر ہے جس میں تمام اشیاء حلول پذیر ہیں اور وہ حد و انتہا سے ناآشنا ہے۔

ایک گروہ کا عقیدہ ہے کہ فضار ہے لیکن جسم نہیں اور تمام اشیاء اسی کے ساتھ قائم ہیں۔

داؤد الجواربی اور مقاتل بن سلیمان کا قول ہے کہ اللہ جسم ہے اور اس کا جثہ انسان کی مانند ہے۔ اس میں خون بھی ہے، گوشت بھی ہے، ہڈی اور بال بھی ہیں۔ اس کے جوارح مثل ہاتھ، پاؤں، زبان، سر اور آنکھیں بھی

ہیں۔ لیکن اس کے باوجود نہ تو وہ کسی شے سے مشابہ ہے اور نہ کوئی شے اس سے مشابہ ہے۔

جوارِبی سے یہ قول بھی منقول ہے کہ اللہ منہ سے سینہ تک تو کھوکھلا (اجوف) ہے اور اس کے علاوہ ہمارا جسم ٹھوس ہے۔

بہت سے لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ ٹھوس (مصمت) ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وہ 'الصمد' سے یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد مصمت یا ٹھوس ہے جو کھوکھلا نہ ہو۔

ہشام الجوالیقی کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ بلاشبہ انسان کی سی شکل و صورت رکھتا ہے۔ مگر اس میں خون، یا گوشت نہیں۔ وہ ایک نور ہے جس کی سپیدی درخشاں ہے۔ اس کے حواس خمسہ بھی ہیں جس طرح کہ انسان کے حواس خمسہ ہیں۔ اس کا سننا اس کے دیکھنے سے مختلف ہے، اور یہی تمیز و اختلاف اس کے تمام حواس میں ہے۔ اس کا ہاتھ پاؤں، کان، ناک اور منہ بھی ہے۔ اور سر پر سیاہ گھنے بال بھی ہیں۔

ان میں جن لوگوں نے اللہ کے لیے صورت و شکل کا اثبات کیا ان میں ایسے بھی ہیں جنھوں نے اس کو جسم ماننے سے انکار کیا۔ اسی طرح جن لوگوں نے اس کے جسم کا اثبات کیا، ان میں ایسے بھی ہیں جنھوں نے شکل و صورت ماننے سے انکار کیا۔

ان میں اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا باری تعالیٰ مکان میں ہے لیکن مکانی نہیں ہے، یا لامکان میں ہے، اور یا یہ کہ ہر جگہ ہے۔ اور آیا اس کو فرشتے اٹھائے ہوئے ہیں یا عرش اٹھائے ہوئے ہے، اور حاملین عرش کی تعداد آٹھ ہے۔ یا یہ فرشتوں کی آٹھ قسمیں ہیں۔ اس اختلاف نے سترہ مدارس فکر کی شکل اختیار کی ہے۔

ہم اس سے پہلے ان لوگوں کا ذکر کر چکے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو مکانی حقیقت تسلیم نہیں کرتے۔ ان کا کہنا ہے وہ ہر ہر مکان میں حلول پذیر ہے۔ ہم ان لوگوں کی رائے بھی بیان کر چکے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ وہ حدو نہایت سے منزہ ہے۔ یہ دونوں فرقے اس بات کے منکر ہیں کہ وہ مکان میں ہے لیکن مکانی نہیں ہے

کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ وہ جسم تو ہے مگر تمام صفات جسم سے مبرا ہے۔ نہ وہ طویل ہے، نہ عریض ہے اور نہ عمیق۔ اس کا کوئی رنگ بھی نہیں۔ نہ مزہ ہے۔ نہ وہ ایسی شے ہے جس کو چھوا یا ٹٹولا جا سکے۔ غرض اس میں جسم کی کوئی خصوصیت پائی نہیں جاتی۔ نہ وہ اشیاء میں جاری وساری ہے۔ اور نہ وہ ان معنوں میں عرش پر ہے کہ بالکل اس کی سطح سے ملا ہوا، اور اتصال پذیر ہے۔ اس کے عرش پر ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ عرش اور تمام اشیاء سے بالا ہے۔ اور اشیاء، اور اس میں تعلق کی یہی نوعیت ہے کہ وہ ان سے بالا ہے

ہشام بن الحکم کا قول ہے کہ اس کا رب مکان میں ہے، لیکن مکانی نہیں، اور اس کا مکان عرش ہے اور وہ عرش سے اتصال پذیر ہے۔ اور عرش پر تنہا وہی حاوی ہے۔ اس کے بعض متبعین کا عقیدہ ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے وجود سے عرش کی وسعتوں کو معمور کر رکھا ہے اور وہ اس سے ملا ہوا اور اتصال پذیر ہے۔

ان میں ایک ایسے آدمی کا کہنا ہے، جو حدیثیں وضع کرتا ہے کہ اللہ نے پورے عرش کو گھیر نہیں رکھا ہے، بلکہ اتنی گنجائش رکھی ہے کہ وہ اپنے سالتھ اپنے نبی کو بھی عرش پر بٹھا سکے۔

اہل السنت اور اصحاب حدیث کا مسلک یہ ہے کہ وہ نہ تو جسم ہے اور نہ اشیاء سے مشابہ ہے۔ عرش پر استواء پذیر ہے۔ چنانچہ خود اس کا

ارشاد ہے کہ ،

الرحمٰن علی العرش استویٰ (طٰہٰ) رحمٰن عرش پر استوا پذیر ہوا

اور اس میں ہم اپنی طرف سے کچھ اضافہ نہیں کرتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اس کا استوار بلا کیف ہے ، اور وہ نور ہے جیسا کہ قرآن میں ہے ،

اللہ نور السموات والارض (نور:۳۵) اللہ آسمانوں کا اور زمین کا نور ہے ۔

اس کے لیے وجہ (چہرہ) ، کا اثبات بھی ہے جیسا کہ قرآن میں مذکور ہے ،

ویبقیٰ وجہ ربک (رحمٰن:۲۷) اور تیرے رب کا چہرہ باقی رہے گا ۔

اس کے دو ہاتھ بھی ہیں جیسا کہ ارشاد ہے ،

خلقت بیدی (ص:۷۵) جس کو میں نے اپنے ہاتھوں سے بنایا ۔

اور اس کی دو آنکھیں بھی ہیں ،

تجری باعیننا ہماری آنکھوں کے سامنے چلتی تھی

وہ اور اس کے فرشتے قیامت کے روز آئیں گے ،

وجاء ربک والملک صفا صفا (فجر:۲۲) اور تمہارا پروردگار اور فرشتے جوق در جوق آئیں گے ۔

اور وہ آسمان سے دنیا تک نزول بھی فرماتا ہے جیسا کہ احادیث میں مذکور ہے ۔ اور اہل السنت اور اصحاب حدیث وہی کچھ کہتے ہیں جو کتاب اللہ میں ہے یا جو احادیث کی صورت میں آنحضرت سے مروی ہے ۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ استوار سے مراد استیلاء ہے ۔

بعض کی رائے میں استوار کے معنی بیٹھنے اور متمکن ہونے کے ہیں ۔

حاملین عرش کے بارہ میں اس بات میں اختلاف ہے کہ یہ کس کو اٹھائے ہوئے ہیں ۔

کچھ لوگوں کا تو کہنا ہے کہ یہ حاملین براہ راست اللہ کو اٹھائے ہوئے

ہیں۔ اور جب وہ غضب ناک ہوتا ہے تو ان کے کندھوں کے لیے اس کو اٹھائے رکھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اور جب خوش ہوتا ہے تو اس کا بار ہلکا محسوس ہوتا ہے۔ اس طرح ان کو اللہ کے غضب اور رضا میں سمجھ لینے میں مدد ملتی ہے۔ اور عرش پر جب زیادہ بار پڑتا ہے تو اس میں کجاوے کی سی چرڑ چرڑاہٹ پیدا ہوتی ہے۔

ان میں بعض کی یہ رائے ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عرش پر بار ڈالتا ہے اور نہ اس کا بار کبھی ہلکا ہی محسوس ہوتا ہے۔ اور نہ اسے فرشتے اٹھائے ہوئے ہیں۔ وزن کم یا زیادہ اللہ کا نہیں عرش کا ہوتا رہتا ہے اور عرش کو فرشتے اٹھائے ہوئے ہیں۔

بعض کی یہ رائے ہے کہ حاملین کل آٹھ ہیں۔

بعض کہتے ہیں یہ آٹھ فرشتے نہیں بلکہ فرشتوں کی آٹھ قسمیں ہیں۔

کچھ لوگ یوں کہتے ہیں کہ بلاشبہ باری تعالیٰ عرش پر ہے لیکن وہ اس سے بائن (الگ تھلگ) ہے۔ مگر بائن ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ عرش کو چھوڑے ہوئے ہے اور اس نے کسی اور جگہ کو گھیر رکھا ہے۔ بلکہ مخلوقات سے الگ تھلگ یا بائن رہنا اس کی ذاتی صفت ہے۔

نوٹ: اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارہ میں معتزلہ کی موشگافیاں اگرچہ اس حد تک صحیح اور قابل قدر ہیں کہ ان سے کم از کم تنزیہ کے بعض ناگزیر پہلو تو اجاگر ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ اس کے باوجود صفات سے متعلق بہت سے گوشے عقل و دانش کی گرفت سے بہرحال باہر ہی رہیں گے اور کیوں نہ ہو وہ تو ذات ہی ایسی ہے کہ بصر و نظر کی گہرائیاں اس کا ادراک نہ کر سکیں اور فکر و دانش کی رسائیاں اس کے علتبہ جلالی سے آگے نہ بڑھ سکیں۔ فرض کیجیے آپ نے استواء کی تشریح و تاویل میں ایسا انداز اختیار کر لیا جو بظاہر سمجھ میں آتا ہے اور اس سے جسمانیت کے کھلے اور واضح تقاضوں کی نفی بھی ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کا کیا جواب ہے کہ خلق سے بالکل بائن اور الگ تھلگ

فات کا کائنات سے قریب ترین تخلیقی رشتہ کیونکر ثابت کیا جائے گا۔

عرش کی تاویل ممکن ہے جیسا کہ سلف سے منقول ہے حاملین عرش کے معنی بھی متعین کیے جا سکتے ہیں جیسا کہ مفسرین کہتے ہیں لیکن عقل بے تاب اگر مطالب دینی کا پوری طرح احاطہ کرنا چاہے تو اس میں اس کو یقیناً ناکامی ہوگی۔ ہماری رائے میں کائنات اور اس کے پروردگار کے متعلق جس طرح یہ طرز فکر صحیح، معقول اور توازن لیے ہوئے ہے کہ "معلومات" کا دائرہ بہرحال وسیع سے وسیع تر ہونا چاہیے، اور علم وادراک کو کسی بھی مسئلہ میں اپنی تگ وتاز سے دست کش نہیں ہونا چاہیے۔ ٹھیک اسی طرح اس طرز فکر کی تغلیط بھی ممکن نہیں کہ نظام کائنات میں بہت سی گرہیں ابھی باقی ہیں جن کو علم وہنر کی ترقیات وفروغ کے باوجود ناخن حکمت کھول نہیں سکا۔ ہمارے نزدیک اس میں کچھ حرج نہیں کہ عقائد کو دانش علمی اسلوب میں ڈھالا جائے اور ان کی زلف دوتا کو تابدار سے اور تابدار بنایا جائے یا جسمانیت کی نفی سے تنزیہ کے تقاضوں کی تکمیل کی جائے لیکن اس طریق پر عقائد کی بنیاد نہیں رکھنا چاہیے کیونکہ عقائد کی صحت واستواری کا معیار منطق نہیں۔ اذعان ویقین کی کیفیتیں ہیں جو کردار وعمل کی تشکیل کرتی ہیں۔ جن سے نیکی کی قوتیں بیدار ہوتی ہیں اور جن سے کسی قوم میں صحیح معنوں میں اخلاقی اور روحانی شعور پیدا ہوتا ہے۔ اگر عقیدہ ان اثرات کو بیدار کرتا ہے تو وہ صحیح ہے، اور اگر اس سے یہ اثرات پیدا نہیں ہوتے تو غلط ہے۔ اور دنیا کی کوئی منطق اس کو حق بجانب ثابت نہیں کر سکتی۔

(مترجم)

مسئلہ مکان

اس میں بھی معتزلہ باہم مختلف رائے رکھتے ہیں
کچھ لوگ تو کہتے ہیں اللہ ہر جگہ ہے، اور اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس کی تدبیر ہر جگہ کارفرما ہے۔
کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکان کی قید سے آزاد ہے۔ اور ازل سے جس انداز پر ہے اب بھی اسی پر قائم ہے۔
بعض اس بات کے قائل ہیں کہ وہ ہر جگہ ہے یعنی تمام امکنہ کا وہ محافظ و نگراں ہے اور اس کی ذات ہر ہر جگہ موجود ہے۔

کیا باری تعالیٰ ہمیشہ سے عالم، قادر، اور حیّ ہے یا نہیں۔ اس بارے میں دو رائیں ہیں۔
کچھ لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے عالم، قادر اور حیّ ہیں۔
لیکن مجسمہ کی اکثریت یہ کہتی ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے نہ عالم تھا، نہ قادر تھا، نہ سمیع و بصیر تھا، اور نہ مرید (ارادہ کناں) ہی تھا۔ پھر اس نے ارادہ کیا، اور ارادہ کے معنی ان کے ہاں حرکت کے ہیں۔ چنانچہ جب وہ کسی شے کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو حرکت و جنبش میں آتا ہے اور اس تحرک سے شے معرض تخلیق میں آجاتی ہے۔ ارادے سے

ان کی مراد تحرک ہے ۔ یعنی حرکت پذیر ہوا ۔ اور یہ حرکت اس کی ذات ہی سے تعبیر ہے ، اس کا غیر نہیں ۔ یہ لوگ قدرت ، علم ، سمع اور بصر کو بھی اسی طرح معانی خیال کرتے ہیں جو ذات سے جدا اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے ۔ ان پر شے کا اطلاق نہیں ہو پاتا ۔ کیونکہ شے جسم کو کہتے ہیں اور یہ اجسام نہیں ۔ اور کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ حرکت باری ، خود باری سے مختلف شے ہے ۔

کیا اللہ تعالیٰ حرکت کناں ہوتا ہے ؟ اس کے متعلق دو مسلک لوگوں نے اختیار کیے ہیں ۔

ہشام کا مسلک یہ تھا ۔ حرکت باری تعالیٰ کے معنی اس کے فعل کے ہیں ۔ اور اس کو حرکت کی اس تعبیر کے ماننے سے انکار تھا کہ اللہ تعالیٰ ایک مقام کو چھوڑ کر دوسرے مقام تک پہنچتے ہیں ۔ سکاک نے حرکت کی اس نوعیت کو اللہ کے حق میں جائز مانا ہے کہ وہ ایک مکان سے ہٹ کر دوسرے مکان تک پہنچے لیکن اس نے طفرہ (جست) کو اس کے حق میں جائز نہیں قرار دیا ۔

ابی شعیب نامی ایک شخص کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے متعلق یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ وہ اپنے بندوں کی اطاعت و انابت سے خوش ہوتا اور اس سے استفادہ کرتا ہے ، اور بندوں کی معصیت سے اس میں عجز و نقص پیدا ہوتا ہے ۔ معاذ اللہ ! اللہ کی ذات اس سے بالا اور منزہ ہے ۔

کیا باری تعالیٰ کو آنکھوں سے دیکھنا ممکن ہے ؟ اس مسئلہ میں انیس رائیں ہیں

کچھ لوگ کہتے ہیں ہو سکتا ہے کہ ہم دنیا ہی میں اللہ تعالیٰ کو اپنی آنکھوں سے

دیکھ لیں، اور ممکن ہے وہ انھیں لوگوں میں جنھیں ہم گلی کوچوں میں چلتے پھرتے دیکھتے ہیں جلوہ گر ہو۔

بعض نے تو کھلم کھلا اجسام میں اس کے حلول کو تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ یہ لوگ جب کسی حسین آدمی کو دیکھ لیتے یا ایسے آدمی کو دیکھ پاتے جو انھیں بھا جائے تو بے اختیار کہہ اٹھتے نہ جانے اللہ نے اس میں ظہور فرمایا ہے یہی نہیں ان میں کی اکثریت نے نہ صرف اس کی رویت کو دنیا میں ممکن ٹھہرایا ہے بلکہ ان کا کہنا ہے اس سے معانقہ ہو سکتا ہے۔ اس کی زیارت ممکن ہے اور اس کو چھو لینے میں کوئی اشکال نہیں۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کے مخلص بندے جب چاہیں دنیا و آخرت میں اس کا معانقہ کر سکتے ہیں۔ یہ عقیدہ اصحاب مضر اور کہمس کی طرف منسوب ہے۔

عبدالواحد بن یزید کے ماننے والوں کا یہ خیال تھا کہ رویت باری، اعمال کے انداز سے ہوتی ہے۔ سو جن کے اعمال بہتر ہیں وہ اس کو اسی نسبت سے حسین ترین صورت میں دیکھیں گے۔

کچھ لوگ یوں بھی کہتے ہیں کہ دنیا میں رویت باری صرف خواب میں ممکن ہے۔ بیداری میں نہیں۔

رُقبہ بن مصقلہ سے اس کا یہ قول مروی ہے کہ میں نے رب العزت کو خواب میں دیکھا ہے، اور سلیمان التیمی کے بارہ میں یہ ارشاد سنا ہے،

لاکسن مثواہ — میں اس کو عمدہ ٹھکانے سے بہرہ مند کروں گا

اس شخص نے عشاء کے وضوء سے چالیس برس تک صبح کی نماز ادا کی ہے۔

اختلاف کی ایک اور نوعیت ہے۔

کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ہم اللہ کو ایک جسم کی شکل میں اپنے سامنے مکان میں دیکھیں گے۔ مگر یہ مکان احاطہ کناں نہیں ہوگا۔

"زہیرالاثری" کا قول ہے کہ ذات باری ہر ہر جگہ ہے اور اس کے باوجود وہ عرش پر بھی مستوی ہے اور ہم اس کو قیامت کے روز بلا کیف عرش پر متمکن دیکھیں گے۔

وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اپنی جگہ چھوڑے بغیر اپنے بندوں کے سامنے آئے گا۔ اسی طرح وہ آسمان دنیا تک نزول فرماتا ہے لیکن اپنی جگہ خالی نہیں چھوڑ دیتا۔

کیا اللہ تعالیٰ کی رویت ان آنکھوں سے دیکھنے سے ہوگی اور آنکھیں اس کا ادراک کر سکیں گی۔ اس میں بھی اختلاف ہے۔

کچھ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ رویت کے معنی آنکھ سے دیکھنے ہی کے ہیں۔ چنانچہ آنکھیں اس کا ادراک کر سکیں گی۔

کچھ دوسرے لوگوں کا کہنا ہے، اللہ سبحانہ کو ہم آنکھوں سے دیکھ تو سکیں گے مگر آنکھوں سے ادراک نہیں ہوگا۔

اختلاف رائے کا ایک اور انداز۔

کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلے بندوں علانیہ دیکھیں گے۔

کچھ یہ کہتے ہیں کہ ہم کھلے بندوں (معاینۃً) علانیہ اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکیں گے۔

ان میں کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ہم جب اسے دیکھیں گے تو اس طرح کہ گویا اس پر نظریں جمی ہیں۔

کچھ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو اس طرح دیکھنا جائز نہیں۔

کچھ حضرات یہ رائے رکھتے ہیں۔ ان میں حفص الفرد اور ضرار بھی

شامل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو بلاشبہ آنکھوں سے دیکھا جاسکے گا۔ لیکن ان آنکھوں سے نہیں بلکہ اللہ ہم میں حواس خمسہ کے علاوہ ایک چھٹے حاسہ کو پیدا کر دے گا۔ جس کے ذریعہ ہم اس کا ادراک کرسکیں گے۔ اور جان سکیں گے کہ وہ ذات گرامی کیا ہے؟

'بکریہ' کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک خاص صورت کی تخلیق کرے گا اور قیامت کے روز اسی صورت میں دیکھا جاسکے گا۔ اور اسی کے ذریعہ اپنے بندوں سے ہم کلام ہو گا۔

الحسین النجار کا کہنا ہے کہ عین ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ آنکھ میں قلب کی صلاحیتیں ابھار دے اور اسے علم و ادراک کا خاصہ عطا کر دے اور ہم اسی آنکھ کی وساطت سے اسے جان سکیں۔ اور ہمارا یہی علم اور جان لینا رویت قرار پائے۔

معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کو آنکھوں سے نہیں دیکھا جاسکتا۔ اختلاف رائے اس مسئلہ میں ہے کہ کیا دل کے ذریعہ دیکھ لینا ممکن ہے؟

'ابوالہذیل اور معتزلہ کی اکثریت کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو دل کے ذریعہ دیکھا جاسکے گا۔ یعنی دل کے ذریعہ اس کے بارہ میں علم حاصل کیا جاسکے گا۔ عباد اور فوطی نے اس بات کو نہیں مانا۔

معتزلہ، خوارج اور مرجئہ اور زیدیہ کے بہت سے فرقوں کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ان آنکھوں سے نہ دنیا میں دیکھنا ممکن ہے اور نہ آخرت میں۔ اور نہ رویت اس کے حق میں جائز ہی ہے۔

عبداللہ بن کلاب کا قول ہے کہ میں ہاتھ، آنکھ اور چہرہ کے اطلاق کو اسی طرح بغیر کسی تقیید کے جائز سمجھتا ہوں جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے ان کا بغیر کسی تقیید کے ذکر کیا ہے، اور انھیں اللہ تعالیٰ کی صفات جانتا ہوں۔ بعینہٖ جس طرح کہ علم، قدرت اور حیات اس کی صفات ہیں۔

معتزلہ نے اس انداز تعبیر کو نہیں مانا۔ انھوں نے لفظ وجہ (چہرہ) کے سوا سب الفاظ کی تاویل کی ہے۔ چنانچہ ید کے معنی ان کے ہاں نعمت کے ہیں، اور یہ جو قرآن میں مذکور ہے،

تجری باعیننا (قمر: ۱۴) ہماری آنکھوں کے سامنے رواں تھی

تو اس سے مراد علم ہے یعنی ہمارے علم و نگرانی میں رواں تھی۔ اسی طرح لفظ جنب (پہلو) کے معنی امر اللہ کے ہیں۔ یعنی قرآن کی اس آیت کی تاویل میں،

ان تقول نفس یاحسرتا علی ما فرطت فی جنب اللہ۔ (زمر: ۵۶) قیامت کے روز کوئی شخص کہنے لگے افسوس میری اس کوتاہی پر جو میں نے اللہ کے پہلو میں یعنی امر اللہ میں روا رکھی

ان کا کہنا ہے کہ نفس باری باری ہی سے تعبیر ہے۔ اسی طرح ذات باری بھی عین باری ہے۔

لفظ 'صمد' کی تاویل ان کے ہاں دو طریق سے ہوئی ہے ایک یہ کہ اس کے معنی سید کے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس سے مقصود ایسی ذات ہے، حوائج و ضروریات میں جس سے رجوع کیا جائے۔

لفظ وجہ (چہرہ) کے بارے میں معتزلہ کی دو رائیں ہیں۔
ابوالہذیل کا کہنا ہے۔ وجہ اللہ سے مراد خود ذات الٰہی ہے

اس کے سوا ایک صاحب کا کہنا ہے کہ اس آیت میں ویبقیٰ وجہ ربک (رحمٰن: ۲۷) (اور میرے رب کا چہرہ باقی رہ جائے گا) سے مراد خود رب ہے یعنی آخر آخر میں صرف رب ہی کی ذات باقی رہ جائے گی۔ بغیر اس کے کہ پہلے لفظ وجہ کا اثبات کیا جائے اور پھر اس کے بارہ میں کہا جائے کہ اس سے مقصود اللہ کی ذات ہے۔ خدا سے متعلق یہ انداز بیان صحیح نہیں۔

اسماء وصفات سے متعلق اختلاف کی نوعیت

ہم اس سے پہلے ان لوگوں کا ذکر کر چکے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل سے عالم، قادر، سمیع اور بصیر نہیں۔ اور ان لوگوں کا ذکر بھی کر چکے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ وہ ہمیشہ سے عالم، قادر اور حی ہے۔ جو لوگ اس بات کے منکر ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے وصف علم سے متصف ہے اور یہ کہتے ہیں کہ کسی واقعہ کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے وہ اس کو جان نہیں پاتا۔ حیات کے بارے میں وہ دو گروہوں میں بٹ گئے۔ [۵۷۹]

ایک گروہ نے تو کہا کہ وہ ہمیشہ سے حیّ ہے [۵۸۰]۔

دوسرے نے اس کا انکار کیا۔ اس نے اس بات کے ماننے سے بھی انکار کیا کہ وہ ہمیشہ سے رب اور الٰہ ہے۔

وہ لوگ جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کسی چیز کا اس وقت تک علم نہیں ہوتا جب تک کہ وہ معرض وجود میں نہ آجائے پندرہ فرقوں میں منقسم ہو گئے۔

(۱) سکاکیہ، نے کہا، کہ اللہ فی نفسہٖ عالم ہے، اور علم اس کا ذاتی وصف ہے۔ لیکن اس وقت تک اس پر عالم کا اطلاق نہیں ہوتا

جب تک کہ شے معلوم وجود کے قالب میں ڈھل نہ جائے۔ اور پھر جب وہ وجود کے قالب میں ڈھل جاتی ہے تو اس کو جان لینے کی بنا پر وہ عالم کہلاتا ہے۔ اور جب تک وہ شے معرض وجود میں نہیں آتی اس پر علم کا اطلاق نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس مرحلہ میں شے معدوم ہوتی ہے، اور معدوم سے علم متعرض نہیں ہوتا [۱۵۸]

(۲) دوسرے فریق نے کہا اللہ ہمیشہ سے عالم ہے، اور علم اس کی ذات میں موجود و مضمر ہے۔ لیکن علم سے وہ موصوف اسی وقت ہوگا جب شے وقوع پذیر ہوسے۔ جس طرح کہ انسان سمیع و بصیر ہے لیکن اس کو بصیر بالشئ اسی وقت کہیں گے جب وہ کسی شے کو دیکھ لے۔ اور سمیع کا اطلاق اسی وقت ہوگا جب آواز اس کے کانوں سے ٹکرا جائے۔ بعینہ جس طرح ہم انسان کو عاقل کہتے ہیں لیکن عَقَلَ (اس نے سوچا یا عقل سے کام لیا اسی وقت کہیں گے جب وہ کسی شے کو خارج میں عقل و خرد کا ہدف ٹھہرائے۔

(شیطان الطاق نے یہ موقف اختیار کیا۔ اللہ تعالیٰ اس وقت تک کسی شے کو جان نہیں پاتا جب تک اسے موثر نہ ٹھہرا لے، تاثیر سے ان کی مراد تقدیر ہے، اور تقدیر ارادہ سے تعبیر ہے۔ چنانچہ جب وہ کسی شے کا ارادہ کرتا ہے تو گویا اس کو جان لیتا ہے۔ اور جب ارادہ نہیں کرتا تو نہیں جان پاتا۔ ارادہ کے معنی اس کے ہاں یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ میں ایک نوع کی حرکت و جنبش پیدا ہوئی جس کا تعلق ارادہ سے ہے۔ اور جب وہ حرکت پذیر ہوتا ہے تو گویا شے مراد (مقصود) کو جان لیتا ہے۔ لیکن اگر اس نوع کی حرکت پیدا نہ ہو، تو علم بھی نہیں ابھرتا۔ شیطان الطاق کے ماننے والوں کا خیال ہے کہ اللہ ان چیزوں کے بارہ میں کوئی علم نہیں رکھتا جو ہنوز

پیدا نہیں ہوئیں۔

(۴) کچھ لوگوں نے اس رائے کا اظہار کیا کہ اللہ تعالیٰ اس وقت تک کسی شے کو جان نہیں پاتا۔ جب تک کہ اپنے ارادہ کو ابھار نہ دے، اور پھر جب ارادہ کو اس لیے ابھارے کہ کسی شے کو معرض وجود میں لاتا ہے تو اس کے علم کی نوعیت یہ ہوئی کہ وہ چیز معرض وجود میں آئے گی۔ اور اگر ارادہ کو اس لیے ابھارے گا کہ فلاں چیز کو معرض وجود میں نہیں لاتا ہے تو اس کے علم کی نوعیت یہ ہوگی کہ یہ چیز معرض وجود میں آنے والی نہیں۔ اور اگر ارادہ میں ان دونوں چیزوں کے بارے میں تحریک وجنبش نہ ہو تو اس کا معنی یہ ہے کہ اس کا علم کسی شے کے ہونے یا نہ ہونے سے سرے سے متعرض ہی نہیں۔

(۵) روافض میں سے بعض نے یہ رائے ظاہر کی کہ علم کے معنی فعل کے ہیں اور اگر ان سے پوچھا گیا کہ کیا اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے اپنی ذات کے بارہ میں علم رکھتا ہے تو ان میں کے بعض نے تو کہا کہ اس کو اپنی ذات کا علم اسی وقت ہوا جب اس میں فعل نے انگڑائی لی۔ اس لیے کہ وہ فعل سے پہلے بھی موجود تھا اور بعض نے یہ کہا کہ وہ ہمیشہ سے اپنی ذات کے بارہ میں علم رکھتا ہے۔ اس پر اگر یہ سوال کیا گیا۔ تو کیا وہ ہمیشہ سے فعال بھی ہے تو انھوں نے کہا، ہاں، لیکن اس کے باوجود یہ لوگ فعل کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہو پائے۔

(۶) روافض میں سے بعض نے یہ بھی کہا کہ اللہ تعالیٰ کو 'بَدَوات (نئی نئی صورت حالات) کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ وہ چاہتا ہے کہ کوئی فعل انجام دے، لیکن پھر اس بنا پر

اس فعل کی انجام دہی سے باز رہتا ہے کہ اس کو بدا (نئی صورت حال) سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔

(۷) بعض روافض نے یہ موقف اختیار کیا کہ بدا ان چیزوں میں نہیں ہوتا جن کو اس کے علم میں وقوع پذیر ہونا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ان سے متعلق اپنے بندوں میں سے کسی کو پہلے سے اطلاع دیدی ہے۔ بدا ان چیزوں کے بارے میں ہوتا ہے جن کے بارے میں اللہ کو علم ہو، اور اس نے اپنے بندوں میں سے کسی کو ان کی بابت اطلاع نہ دی ہو۔

(۸) بعض کی رائے میں اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کے بارہ میں بھی بدا کا سامنا کرنا پڑے جن کے وقوع پذیر ہونے کے متعلق وہ پہلے سے اطلاع دے چکا ہے۔ چنانچہ یہ ہوسکتا ہے کہ وہ بربنائے بدار وقوع پذیر نہ ہوں۔

(۹) مشبہ میں سے بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جو کچھ بھی ہونے والا ہے اس کا پہلے سے علم ہے۔ سوا اعمال عباد کے کہ ان کا علم اس کو اسی وقت ہو پاتا ہے جب یہ ظہور میں آتے ہیں۔ اس سے پہلے نہیں۔ کیونکہ اگر پہلے سے یہ معلوم ہو جائے کہ کون مطیع ہے اور کون معاصی کا ارتکاب کرنے والا ہے تو ان سے عمل کی آزادی چھن جائے۔

اختلاف رائے کی ایک صورت یہ ابھری کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کو چھوئے بغیر براہ راست جان سکتا ہے یا نہیں۔

ہشام بن الحکم الرافضی کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ تحت الثریٰ تک کا علم ایک شعاع کے ذریعہ رکھتا ہے جس کا تعلق ایک طرف تو

اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے اور دوسری طرف وہ شعاع زمین کی گہرائی تک چلی گئی ہے۔ اور اگر یہ شعاع نہ ہو اور اس شعاع کے ذریعہ سے علم الٰہی شے سے متعرض نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کو دنیا میں کسی بھی شے کا علم نہ ہو پائے۔

کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کو براہ راست چھونے سے جان پاتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اشیاء کو بغیر مس کیے جان لے۔

ہشام بن الحکم سے اس کا یہ قول مروی ہے کہ علم اللہ کی صفت ہے اور یہ صفت نہ تو اس کا عین ہے نہ بعض ہے اور نہ غیر ہے۔ اور اس کے بارہ میں قدیم وحادث کا اطلاق بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ اس کے نقطۂ نظر سے صفت کی مزید صفت نہیں ہوتی۔ اس نے یہی روش قدرت، حیات، ارادہ وغیرہ صفات کے بارہ میں اختیار کی ہے کہ یہ صفات نہ تو عین ہیں نہ غیر ہیں۔ نہ قدیم ہیں اور نہ حادث۔

'جہم' کا کہنا ہے علم الٰہی حادث ہے، اور حدوث کا موجب بھی چونکہ وہ خود ہے اس لیے جب کسی شے کو سطح وجود پر ابھارتا ہے تو اس کو جانتا بھی ہے۔ اور یہ صفت علم اللہ سے مختلف شے ہے۔ اس کے نقطۂ نظر سے یہ بالکل جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کو معرض وجود میں آنے سے پہلے بایں طور جان لے کہ ان کو معرض وجود میں لانا ہے۔ جہم سے اس کے خلاف بھی مروی ہے۔ اس روایت کے مطابق اس کا یہ عقیدہ تھا کہ وقوع پذیر ہونے سے پہلے اللہ تعالیٰ کسی بھی شے کو نہیں جان پاتا۔ کیونکہ جو چیز پائی ہی نہیں جاتی، اس سے نہ علم متعرض ہوتا ہے نہ جہل۔ اس پر اس کے مخالفین نے بطور الزام کے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ گویا اللہ کا علم حادث ہے۔

محکم و متشابہ کے بارہ میں لوگوں کے عقائد

معتزلہ میں محکم و متشابہ آیات کے بارہ میں اختلاف رائے پیدا ہوا۔

واصل بن عطاء، اور عمر بن عبید کا قول ہے کہ محکمات سے مراد وہ آیات ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے فاسقوں کو صاف صاف جتا دیا ہے کہ انھیں اس کے عذاب سے دوچار ہونا ہے۔ جیسا کہ مثلاً قرآن میں ہے

ومن یقتل مؤمناً فجزاءہ جہنم (نساء: ۹۳) اور جو شخص کسی مسلمان کو قصداً قتل کر ڈالے تو اس کی سزا جہنم ہے۔

یا اس نوعیت کی دوسری آیات وعید۔ اور متشابہات کے بارہ میں جو اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے،

واخر متشابہات (آل عمران: ۷) اور دوسری آیات وہ ہیں جو متشابہ ہیں

تو ان سے مراد وہ آیات ہیں جن میں عذاب الٰہی کی دھمکی کو مخفی رکھا گیا ہے اور محکمات کی طرح یہ نہیں بتایا کہ کون لوگ اس کے مستحق ہیں۔

ابو بکر الاصم کا کہنا ہے محکمات کے معنی ایسے واضح دلائل کے ہیں جن کی تعبیر کے سلسلہ میں کوئی دشواری پیش نہ آئے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ

نے متعدد آیات میں گذشتہ امتوں کے بارہ میں بتایا ہے کہ ان کو کیونکر اور کس بنا پر عذاب کا ہدف ٹھہرایا گیا۔ یا مثلاً مشرکین کو اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی کہ انھیں نطفہ سے پیدا کیا ہے اور یہ کہ اللہ نے ان کے لیے پانی سے میوہ اور چارہ پیدا کیا۔ یہ اور اس طرح کی آیات محکمات ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے،

آیات محکمات من ام الکتاب (آل عمران: ۷) — جس میں ایک حصہ وہ آیتیں ہیں جو کھلی کھلی اور محکمات ہیں۔ یہی اصل کتاب ہیں۔

ام الکتاب سے مراد اصل کتاب ہے۔ یعنی یہ وہ اصل ہے کہ اگر تم اس میں غور و فکر سے کام لو تو یہ حقیقت نکھر کر تمھارے سامنے آجائے گی کہ آنحضرت ؐ نے جن تعلیمات کو پیش کیا ہے وہ اللہ کی طرف سے ہیں اور صحیح ہیں۔

اور متشابہات سے مراد جیسا کہ قرآن میں ہے،

واخر متشابھات (آل عمران: ۷) — اور دوسری آیات وہ ہیں جو متشابہات ہیں۔

وہ ہیں جن کو جاننے کے لیے غور و فکر کی ضرورت پڑے یا جن میں نسخ یا ترک رونما ہو۔

مثلاً اس نے متعدد آیات میں بتایا ہے کہ وہ مردوں کو اٹھا کھڑا کرے گا اور قیامت بپا کرے گا۔ تو ان کو سمجھنے کے لیے غور و فکر درکار ہے۔ یا مثلاً اس بات کی بھی تصریح فرمائی ہے کہ وہ گناہگاروں کو سزا دے گا۔ کفار مکہ اس تصریح کو ترک کر دیتے اور مطالبہ کرتے کہ اچھا،

ائتنا بعذاب اللہ (عنکبوت: ۲۹) — تم ہم پر اللہ کا عذاب لے آؤ۔

یعنی ان کے دل میں شبہ پیدا ہوتا جس کی بنا پر وہ یہ اعتراض کرتے ظاہر ہے کہ وہ اگر غور و فکر سے کام لیتے تو معلوم ہو جاتا کہ عذاب اللہ کی مرضی پر موقوف ہے وہ جب چاہے گا عذاب بھیجے گا اور جب تک چاہے گا مہلت اور ڈھیل سے کام لے گا۔

اور اسکافی کا قول ہے کہ آیات محکمات سے مقصود وہ آیات ہیں جن کی تاویل و تشریح کی ضرورت نہ پڑے اور جن میں مختلف معانی نہ پائے جائیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے جن کی تنزیل ہی تاویل ہو۔ اور متشابہات سے مراد وہ آیات ہیں جن میں معانی مختلفہ کا احتمال ہو۔

بعض کی رائے میں قرآن کی اس آیت کا واخر متشابہات یہ مطلب ہے کہ ان سے مراد وہ مقامات ہیں جہاں یہودیوں کو فہم قرآن میں ٹھوکر لگی ہے۔ جیسے مثلاً حروف مقطعات ہیں (یعنی الم، المر، المص) بعض نے ان سے مراد وہ قصص لیے ہیں جو معنوں کے اعتبار سے متشابہ ہیں۔

قرآن حکیم کی اس آیت کی تعبیر میں اختلاف رائے ہے۔

وما یعلم تاویلہ الا اللہ والرسخون فی العلم یقولون امنا بہ (آل عمران: ۷)	ان کا صحیح علم اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور جو علم میں پختہ کار ہیں وہ یوں کہتے ہیں کہ ہم اس پر یقین رکھتے ہیں۔

بعض کا کہنا ہے کہ متشابہات کی تاویل صرف اللہ ہی کو معلوم ہے اور اس نے کسی دوسرے کو اس کی تعبیر و تشریح سے آگاہ نہیں کیا۔

بعض یہ کہتے ہیں کہ راسخین فی العلم کو ان کی تاویل معلوم ہے۔ یہ لوگ یہاں لفظ اللہ پر وقف کے قائل ہیں اور واؤ کو عاطفہ قرار دیتے

ہیں اور سند میں یہ شعر پیش کرتے ہیں،

الریح یبکی شجوہ   والبرق یلمع فی غمامۃ

یہاں ریح معطوف علیہ ہے اور برق معطوف ہے۔
اور اس طرح ترجمہ یوں ہوگا کہ صحیح علم اللہ اور ان لوگوں کے سوا اور کوئی نہیں جانتا جو علم میں پختہ کار ہیں، یہ لوگ یوں کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں۔

معتزلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ قرأت قرآن، غیر قرآن ہے۔ اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کیا قرأت قرآن حکایت قرآن کے مترادف ہے؟
بعض نے اس کے جواب میں کہا کہ قرأت قرآن حکایت قرآن کے مترادف ہے۔ اور بعض نے کہا کہ نہیں۔

معتزلہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قرآن کو قید تلفظ میں لانا جائز ہے یا نہیں،
بعض کہنے والے کہتے ہیں کہ جس انداز سے اس کی قرأت ہوتی ہے اسی انداز سے اس کو الفاظ و حروف کا جامہ پہنانا ناجائز ہے۔
اسکافی کا کہنا ہے کہ یہ بات جائز نہیں۔

کیا قرآن معجزہ ہے اس میں تین رائیں ہیں۔
نظام، ہشام الفوطی، اور عباد بن سلیمان کے سوا دوسرے سب معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ قرآن اور اس کا انداز نظم معجزہ ہے۔ جس کا جواب اسی طرح محال ہے جس طرح مردوں کو زندہ اٹھا کھڑا کرنا۔ اور یہ آنحضرتؐ کا خاص نشان ہے۔

نظام کی رائے ہے کہ قرآن میں اعجاز کا تعلق نظم و ترتیب سے نہیں بلکہ ان اطلاعات سے ہے جو اطلاع غیب پر مشتمل ہیں، ورنہ جہاں تک نظم و ترتیب کا مسئلہ ہے اس پر بندوں کو قدرت حاصل ہو سکتی تھی۔ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ نے ان میں عجز و ممانعت کے اسباب نہ پیدا کر دیے ہوتے۔

ہشام اور عباد کا کہنا تھا کہ اعراض اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلالت کناں نہیں ہو سکتیں۔ اسی طرح کوئی عرض آنحضرتؐ کی نبوت کے لیے بھی دلیل راہ نہیں بن سکتی۔ ان کی رائے میں قرآن ثبوت نبوت کی علامت یا نشان نہیں ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے قرآن کا تعلق اعراض سے ہے ۲ھ۔

تمام معتزلہ اس بات پر متفق ہیں کہ نبی کی بات بھی اسی وقت قابل تسلیم ہو گی جب اس کی تائید دلیل و برہان سے ہو سکے۔ اور شریعت کا اتباع اسی شخص کے لیے ضروری ٹھہرے گا جس نے نبوت کے دلائل و شواہد کو اس طرح سمجھ لیا کہ سوا ماننے کے اور کوئی چارۂ کار نہ رہے۔ ان سب کا اس بات پر اجماع ہے کہ تمام لوگوں سے محاسبہ ان کی عقلی صلاحیتوں کی بنا پر ہو گا۔ چاہے ان تک آنحضرتؐ کا پیغام پہنچے یا نہ پہنچے۔

معتزلہ کا اس مسئلہ میں اتفاق رائے ہے کہ اللہ کبھی ایسے شخص کو عہدۂ نبوت پر فائز نہیں کرتا جو کافر ہو جائے۔ یا گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو عہدہ نبوت سے بہرہ مند نہیں کرتا جو پہلے کفر و فسق کے مرحلوں سے گزر چکا ہو۔

معتزلہ کے حلقوں میں اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی بھی قوم کی طرف انبیاء مبعوث کر سکتا ہے۔ ان میں اس مسئلہ پر بھی اتفاق ہے کہ فرشتے انبیاء سے افضل ہیں۔

معتزلہ اس مسئلہ میں بھی باہم متفق ہیں کہ انبیاء صرف گناہ صغیرہ ہی کا ارتکاب کر سکتے ہیں۔ یہ مسئلہ بھی ان کے ہاں متنازعہ فیہ ہے کہ کیا انبیاء معاصی کا ارتکاب کر سکتے ہیں؟ اور کیا معاصی کے ارتکاب کے وقت انھیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ معاصی ہیں یا نہیں۔ اس سلسلہ میں ان کی دو رائیں ہیں۔

کچھ لوگوں کا تو کہنا ہے کہ انبیاء ارتکاب معاصی کے وقت یہ نہیں جانتے کہ یہ معاصی ہیں۔ ایسا ہونا جائز نہیں کہ وہ عمداً کبیرہ کے مرتکب ہوں۔

اور کچھ اس عقیدہ کے ہیں کہ انبیاء عمداً گناہ کا ارتکاب کر سکتے ہیں مگر یہ گناہ صغیرہ ہوگا، کبیرہ نہیں۔

یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے کہ اعراض اور افعال عباد دلالت کناں ہو سکتے ہیں یا نہیں۔

بعض کی رائے میں یہ مسئلہ صرف جسم کے حادث ہونے پر دلالت کناں ہیں۔
ہشام اور عباد کے نقطۂ نظر سے اعراض اللہ پر دلالت کناں نہیں۔

کیا منصب نبوت کسی عمل کی جزاء اور صلہ سے تعبیر ہے؟

بعض کی رائے میں اس کا تعلق جزا و ثواب سے ہے۔
بعض کا کہنا ہے کہ یہ سراسر بخشش ہے۔ اس کا تعلق جزا و ثواب سے ہرگز نہیں

مسئلہ قدر میں معتزلہ کے اقوال کی تشریح

معتزلہ کا اس مسئلہ میں اتفاق رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تو کفر و معاصی کی تخلیق ہی ہے اور نہ اپنے سوا دوسروں کے افعال کو ہی پیدا کیا ہے۔ صالح قبہ سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے معاصی کو ان معنوں میں پیدا کیا ہے کہ ان کے نام اور احکام کی تخلیق کی ہے۔

عباد کے سوا تمام معتزلہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایمان کو بہتر اور کفر کو قابل نفرت ٹھرایا ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے ایمان کو بہتر نام سے پکارا ہے اور اس کے بارہ میں یہ فیصلہ صادر فرمایا ہے کہ یہ عمدہ ہے۔ اسی طرح کفر کو برے نام سے پکارا ہے اور اس کے بارہ میں یہی فیصلہ صادر فرمایا ہے کہ یہ قبیح اور قابل نفرت ہے۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافر کو کافر کی حیثیت سے پیدا نہیں کیا بلکہ کفر اس نے خود اختیار کیا ہے۔ اسی طرح اس نے مسلمان کی تخلیق مسلمان کی حیثیت سے نہیں کی۔

عباد کے نزدیک یہ انداز بیان صحیح نہیں کہ اس نے کافر و مومن کو کافر و مومن کی حیثیت سے پیدا کیا ہے یا کسی پہلو سے بھی کفر کی تخلیق کی ہے۔

انسان اپنے افعال کا خالق ہے یا نہیں۔ اس مسئلہ میں معتزلہ کے تین گروہ ہیں۔

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ فاعل و خالق ہم معنی لفظ ہیں۔ لہذا ہم اس کا اطلاق انسانوں پر نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ہمیں اس سے روکا گیا ہے۔

(۲) بعض کے نزدیک 'خلق' کے معنی ایسے فعل کے ہیں جو آلہ اور جارحہ کی منت پذیری سے آزاد ہو۔ اور ظاہر ہے کہ اس کا اطلاق انسانی فعل پر نہیں ہو سکتا۔

(۳) بعض یہ کہتے ہیں کہ خلق سے مراد فعل کی وہ نوعیت ہے جو پہلے سے مقدر ہو۔ لہذا ہر وہ فعل جو پہلے سے مقدر ہو خلق ہے، چاہے قدیم سے صادر ہو، چاہے حادث سے۔

معتزلہ کا 'المروار' کے سوا اس پر اجماع ہے کہ اللہ کے ارادہ میں معاصی داخل نہیں۔ المروار کا کہنا ہے کہ معاصی کا تعلق بھی اس کے ارادہ ہی سے ہے۔ یعنی اس نے بندہ اور معاصی کے درمیان حائل ہونا پسند نہیں کیا۔ ارادہ سے متعلق جملہ اختلافات ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ استطاعت میں معتزلہ کے اختلافات کی تشریح

معتزلہ میں اس مسئلہ پر اختلاف رائے ہے کہ آیا انسان فی نفسہٖ حیوان مستطیع ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں یہ دو گروہوں میں بٹ گئے۔

(۱) نظام اور علی الاسواری کا کہنا ہے، انسان ایسا حیوان ہے جو فی نفسہٖ مستطیع ہے، اور اس کی استطاعت اس سے علیحدہ حیات، یا استطاعت کی مرہون منت نہیں۔ نظام کے نقطۂ نظر سے انسان ایک لطیف روح سے تعبیر ہے جو اس جسم کثیف میں جاری وساری ہے۔ ۱۸۹

نظام کی رائے میں انسان میں استطاعت ذاتی طور پر ہو سکتی ہے کیونکہ فعل اس کی تعریف میں داخل ہے، تاآنکہ کوئی آفت یا صدمہ اس فعل کی انجام دہی سے روک دے۔ آفت سے مراد عجز کی کوئی صورت ہے۔ اور یہ آفت انسان کی تعریف میں داخل نہیں۔

نظام کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ انسان فعل پر پہلے سے قادر ہوتا ہے، اور اس کے بارہ میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ استطاعت صرف اسی وقت مقارن ہوتی ہے جب فعل صدور پذیر ہو۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان حیوان مستطیع تو ہے مگر خود یہ استطاعت وحیات غیر انسان ہے۔ ابوالہذیل، معمر اور ہشام الفوطی اور

معتزلہ کی اکثریت کی یہی رائے ہے۔

اختلاف کا ایک پہلو یہ ہے کہ کیا استطاعت سے مراد جسم کی صحت و سلامتی ہے یا کچھ اور ہے۔ اس بارے میں دو رائیں ہیں۔

(۱) ابوالہذیل، معمر اور مردار کا یہ مسلک ہے کہ استطاعت عرض ہے جو صحت و سلامتی سے مختلف شے ہے۔

(۲) بشر المعتمر، ثمامہ بن اشرس اور غیلان کا قول ہے کہ استطاعت سے مراد اعضا و جوارح کی صحت و سلامتی اور آفات سے محفوظ رہنا ہے۔

اختلاف کا ایک اسلوب یہ ہے کہ کیا استطاعت عارضی شے ہے یا باقی رہنے والی ہے۔ اس مسئلہ میں دو گروہ ہیں،

(۱) معتزلہ کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ استطاعت باقی رہنے والی شے ہے۔ عارضی نہیں۔ ابوالہذیل، ہشام، عباد، جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر اور اسکافی کا یہی مسلک ہے۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ استطاعت فعل اور عدم فعل دونوں حالتوں میں یکساں باقی رہنے والی نہیں۔ اس کا باقی رہنا محالات کے قبیل سے ہے چنانچہ کوئی انسان جب دوسری مرتبہ کسی فعل کا مرتکب ہوتا ہے تو اس کی وجہ وہ قدرت سابقہ ہوتی ہے جو معدوم ہو چکی ہے۔ ان کی رائے میں حالت عجز میں استطاعت نہیں ابھرتی۔ فعل ثانی کے وقت اللہ تعالیٰ نئی قدرت کی تخلیق کرتا ہے، اور اس کے سبب سے یہ فعل صادر ہوتا ہے۔ ابوالقاسم بلخی وغیرہ معتزلہ کی یہی رائے ہے۔

استطاعت کے متعلق یہ رائے کہ یہ اس فعل سے متعلق ہے جو براہ راست

ہو۔ یعنی کسی فعل کے نتیجے میں پیدا ہوا ہے۔ اس کے بارے میں جائز ہے کہ قدرت معدومہ، اور اسباب معدومہ کی بنا پر ہو۔ چاہے انسان حدوث فعل کے وقت عاجز ہو یا مر چکا ہو۔

معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ استطاعت کا وجود فعل سے پہلے ہوتا ہے، اور استطاعت سے مراد فعل یا ترک فعل پر قادر ہونا ہے۔ یہ صلاحیت فعل سے تعبیر ہے۔ موجب فعل سے نہیں۔ معتزلہ نے بحیثیت مجموعی اس بات سے انکار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسے افعال کا مکلف ٹھہرا سکتا ہے جن کا صدور حدود استطاعت سے باہر ہو۔

معتزلہ میں بعض متاخرین جو اعتزال کے مدعی ہیں کہتے ہیں کہ قدرت فعل کے ساتھ مقارن ہوتی ہے، اور یہ صلاحیت فعل کا نام ہے اور اس استعداد سے تعبیر ہے کہ اگر کوئی چاہے تو فعل کا ارتکاب نہ کرے اور یہ جائز ہے کہ جب کوئی شخص فعل کا ارتکاب نہ کرے تو اس وقت یہ فعل موجود نہ ہو۔ یا فعل موجود ہو اور وہ اس کو چھوڑ دے۔ یہ ابن الراوندی کا قول ہے

اختلاف کا ایک انداز یہ ہے کہ کیا قدرت کا تعلق فعل سے ہے یا ترک فعل سے بھی ہے۔

بعض کی رائے یہ ہے کہ قدرت کا تعلق حالت فعل سے ہے حالت ترک سے نہیں۔ اگرچہ فعل سے پہلے قدرت فعل اور ترک دونوں سے متعلق ہوتی ہے۔ یہ ابوالحسین الصالحی کا قول ہے۔

معتزلہ کی اکثریت نے یہ کہا ہے کہ حالت فعل میں قدرت کسی طرح بھی مقارن نہیں ہوتی۔

اگر ایک انسان کسی ایک فعل کو انجام دیدے، تو سوال یہ ہے کہ کیا وہ اس کی ضد پر بھی قدرت رکھتا ہے جب کہ ایک کے ظہور سے پہلے وہ دونوں پر قدرت رکھتا تھا۔

اور جس فعل کو اس نے انجام نہیں دیا، کیا یہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس پر قادر ہے۔ اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں۔

معتزلہ کی اکثریت کا کہنا ہے کہ جب ضدین میں سے ایک کا صدور ہو گیا تو اب اس کو نہ اس پر قادر تسلیم کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی ضد پر۔

(۲) الاسکافی کا قول ہے کہ جب ضدین میں ایک فعل صادر ہو گیا تو اب قدرت اس فعل سے متعلق ہو گی جو اس کی ضد ہے۔ اس فعل سے نہیں جو انجام پذیر ہو چکا ہے۔

استطاعت کے بارہ میں ایک اختلاف یہ ہے کہ کیا فعل ثانی کے وقت یہ معدوم ہو جاتی ہے، اور فعل ثانی قدرت معدومہ کی بنا پر ظہور میں آتا ہے۔ اس سلسلہ میں چار مذہب ہیں۔

(۱) ابو الہذیل کا قول ہے کہ استطاعت کی احتیاج فعل سے پہلے ہوتی ہے۔ پھر جب فعل صادر ہو جاتا ہے تو انسان کسی طرح بھی استطاعت کا محتاج نہیں رہتا۔ اور ایسا ہوتا بالکل جائز ہے کہ فعل ثانی کے وقت عجز لاحق ہو جائے اور اس صورت میں فعل اور عجز دونوں پائے جائیں گے۔ اور اس عجز کا تعلق فعل سے ہو گا، موجود سے نہیں۔ لہذا فعل قدرت معدومہ کی بنا پر صادر ہو گا۔ ابو الہذیل نے خرس (گونگا پن) کے باوجود وقوع کلام کو جائز ٹھہرایا ہے۔ اگرچہ یہ کلام کم سے کم ہو۔ لیکن موت کے ساتھ علم اور ارادہ کو جائز نہیں قرار دیا۔

(۲) معتزلہ کی اکثریت کا یہ موقف ہے کہ استطاعت کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے اور انسان کو اس کی احتیاج عین اس وقت لاحق نہیں ہوتی جب کہ وہ فعل کی تکمیل میں مصروف ہو تاکہ وہ اس کے بل پر کسی فعل کو انجام دے سکے۔ بلکہ یہ احتیاج اس سے پہلے لاحق ہوتی ہے کیونکہ یہ محال ہے کہ متعلقہ عضو مردہ یا عاجز ہو اور فعل صدور پذیر ہو سکے۔

ان کا کہنا ہے کہ یہ محال ہے کہ بالفعل آپ جس فعل سے دوچار ہیں وہ قدرت معدومہ کا نتیجہ ہو۔ ہاں افعال متولدہ (جو کسی فعل کا نتیجہ ہوں) قدرت معدومہ کے باوجود البتہ ظہور پذیر ہو سکتے ہیں۔ جیسے ایک مرتبہ آپ اگر پتھر پھینکیں اور پھر وہ خود بخود لڑھکتا جائے۔ یا پتھر کو ایک دفعہ لڑھکائیں اور وہ آپ سے آپ لڑھکتا جائے۔ یہ جعفر بن حرب اور اسکافی کی رائے ہے۔

(۳) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ فعل کی انجام دہی قوت معدومہ کے بل پر جائز ہے کیونکہ قدرت اثنائے فعل میں باقی نہیں رہتی۔ لیکن یہ صحیح ہے کہ قوت مردہ عضو یا عاجز میں پائی نہیں جاتی۔ یہ ابوالقاسم البلخی وغیرہ کا قول ہے۔

(۴) بعض کا یہ موقف ہے کہ قوت معدومہ کے بل پر فعل کا وقوع پذیر ہونا جائز نہیں کیونکہ انسان عین اس وقت بھی قدرت کا محتاج ہوتا ہے جب کہ وہ فعل انجام دے رہا ہو، اور اگر یہ قوت فعل یا ترک فعل سے پہلے موجود رہے تو اب بھی دوران فعل میں یا ترک فعل کے وقت اسے موجود رہنا چاہیے۔ ان لوگوں نے اس بات کا انکار کیا ہے کہ کوئی شخص تولد کے طور پر کوئی فعل انجام دے سکے (یعنی ایسا فعل انجام دے جو براہ راست فاعل سے صادر

نہیں ہوا، بلکہ اس کے فعل کا نتیجہ ہے)۔ جو لوگ اس موقف سے متفق نہیں وہ اس عبارت کے بجائے یہ کہتے ہیں کہ انسان فعل اور ترک فعل دونوں پر قادر ہے۔

انسان پر قادر کا اطلاق فعل کے اوائل میں ہوگا یا اس وقت ہوگا جب وہ دوسری مرتبہ فعل کا ارتکاب کرے گا۔ اس مسئلہ میں معتزلہ کے سات گروہ ہیں،

(۱) ابوالہذیل کا قول ہے انسان کو اس پر قدرت حاصل ہے کہ اولاً فعل سے تعرض کرے لیکن فعل مرحلہ ثانی میں ظہور پذیر ہوگا کیونکہ پہلے مرحلہ میں تو وہ صرف فعل سے تعرض کرتا ہے اور دوسرے مرحلہ میں وہ فعل کو انجام دیتا ہے۔

(۲) بشر بن المعتمر سے یہ قول مروی ہے کہ میں نہیں کہہ سکتا کہ انسان استطاعت کے پہلے مرحلہ میں فاعل ہے، نہ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ وہ دوسرے مرحلہ میں فاعل ہے، اور نہ میں اس کو فعل کے پہلے مرحلہ میں قادر کہہ سکتا ہوں اور نہ دوسرے مرحلہ میں (اس کے بعد کی تین سطریں ژولیدہ، بے معنی، اور متناقض ہیں اس لیے ہم نے قصداً ان کا ترجمہ نہیں کیا)

(۳) نظام اور اکثر معتزلہ کا کہنا ہے کہ انسان اول مرحلہ میں اس بات پر قادر ہوتا ہے کہ دوسرے مرحلہ میں فعل انجام دے سکے، اور جب تک یہ دوسرا مرحلہ نہیں آتا کہا جاتا ہے کہ یہ فعل دوسرے مرحلہ میں انجام دیا جائے گا۔ اور پھر جب وہ مرحلہ ثانی آچکتا ہے تو وہ فعل جس کے بارہ میں پہلے یہ کہا جاتا تھا کہ وہ مرحلہ ثانی میں انجام دیا جائے گا۔ اب یہ کہا جائے گا یہ فعل مرحلہ ثانی میں انجام پذیر ہوا۔

(۴) اس اختلاف کی بنا پر بعض نے یہ کہا کہ انسان مرحلہ اولیٰ میں اس پر قدرت رکھتا ہے کہ مرحلہ ثانی میں فعل انجام دے سکے۔ پھر جب مرحلہ ثانیہ میں اس کو عجز لاحق ہو جائے تو ہم جان جائیں گے کہ یہ پہلے مرحلہ میں اس بات پر قادر نہیں تھا کہ دوسرے مرحلہ میں فعل انجام دے سکے۔ چاہے عجز لاحق ہو یا لاحق نہ ہو۔ اور عجز کا دوسرے مرحلہ میں پیدا ہو جانا اس کی قدرت کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی قدرت مشروط ہے۔ شرط یہ ہے کہ وہ ان معنوں میں قادر ہے جب کہ عجز اس کا ہاتھ نہ روک دے۔

(۵) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ مرحلہ اولیٰ میں اس پر قادر ہے کہ مرحلۂ ثانیہ میں فعل انجام دے۔ اور اگر مرحلہ ثانیہ میں عجز لاحق ہو جائے تب بھی ہم اس کو فاعل ہی قرار دیں گے، کیونکہ اس عجز کی ذمہ داری اس پر عائد نہیں ہوتی۔ ان لوگوں نے اس شرط کا ذکر نہیں کیا جس کو ہم ابھی ابھی بیان کر چکے ہیں۔

(۶) برغوث نے، ان میں کے ایک گروہ کا یہ عقیدہ نقل کیا ہے کہ اگر مرحلۂ ثانی میں آفت آنازل ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان اس سبب سے پہلے مرحلہ ہی میں عاجز ٹھہرے گا اگرچہ اس میں استطاعت پائی جائے۔

(۷) عباد کا یہ قول ہے کہ انسان مرحلہ ثانی میں فعل پر قادر ہو گا۔

اس میں اختلاف ہے کہ فعل استطاعت کی بنا پر وقوع پذیر ہوتا ہے یا نہیں۔ اس میں دو رائیں ہیں۔

(۱) عباد کا قول ہے کہ میں یہ نہیں کہتا کہ میں قدرت کے بل پر فعل انجام دیتا ہوں یا قدرت کو استعمال کرتا ہوں۔

(۲) معتزلہ کی اکثریت جو اثبات قدرت کی قائل ہے اور اس کو

انسان سے مختلف سے قرار دیتی ہے، یہ عقیدہ رکھتی ہے کہ فعل قدرت ہی کے بل پر واقع ہوتا ہے۔

معتزلہ ہیں اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ قوت کو فعل کی انجام دہی میں استعمال کیا جاتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ان کی دو رائیں ہیں۔
(۱) جبائی نے استعمال کا انکار کیا ہے کیونکہ اس کے نزدیک استعمال کا اطلاق اس وقت ہوتا ہے جب یہ شئے مستعمل میں حلول کیے ہوئے ہو۔ تاہم وہ اس بات کا ضرور قائل ہے کہ فعل واقع اسی کے بل پر ہوتا ہے۔ عباد نے بھی اس نوع کے استفادہ کو استعمال سے تعبیر نہیں کیا۔
(۲) اکثر معتزلہ کی یہ رائے ہے کہ قوت کا استعمال ہوتا ہے اور ان معنوں میں ہوتا ہے کہ فعل کی انجام دہی میں اس سے کام لیا جاتا ہے۔

کیا انسان کو تیسرے مرحلہ میں جو فعل وقوع پذیر ہونے والا ہے اس کی نسبت سے قادر کہا جا سکتا ہے یا مرحلۂ ثانی ہی کے اعتبار سے قادر کہنا چاہیے۔ اس بارہ میں معتزلہ کے دو فریق ہیں۔
(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان قدرت اولیٰ سے فعل ثانی پر تو قادر ہو سکتا ہے اور جب وہ فعل صادر ہو جائے تو تیسرے کے متعلق قدرت کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا۔
(۲) بعض کا یہ موقف ہے کہ انسان نہ صرف فعل کے دوسرے اور تیسرے مرحلے ہی میں قادر ہو سکتا ہے بلکہ اگر قدرت اولیٰ قائم رہتی ہے تو غیر متناہی افعال انجام دیے جا سکتے ہیں۔
ان لوگوں نے اس شئے کو محال قرار دیا ہے کہ فعل ثالث کے وقت جس پر یہ قادر تھا، یہ بعینہٖ وہ شئے تھی کہ جو فعل ثانی کے دوران مدنظر تھی

یا جس فعل کو اس نے چوتھی بار انجام دینا ہے۔ یہ بعینہٖ وہی ہے جس کو اس نے تیسری مرتبہ انجام دیا تھا۔

اس میں اختلاف کا ایک پہلو یہ ہے کہ کیا انسان پہلے فعل کے دوران اس بات پر قادر ہے کہ دوسری مرتبہ متناقض افعال کو انجام دے سکے۔ یا دو متضاد اشیاء اختیار کر سکے۔

بعض کا کہنا ہے کہ قدرت کے معنی صرف یہ ہیں کہ دوسری مرتبہ وہ کسی شے پر قادر ہو سکتا ہے۔ اور اگر وہ چاہے تو علی سبیل البدل دوسری مرتبہ دو متضاد اشیاء میں سے ایک پر قادر ہو سکتا ہے۔

بعض اس بات کے قائل ہیں کہ جب قدرت پیدا ہو جائے تو دو کی قید نہیں۔ وہ متضاد اشیاء میں سے کسی ایک پر علی سبیل البدل قادر ہو سکتا ہے۔

معتزلہ میں یہ مسئلہ بھی مابہ النزاع ہے کہ آیا کسی شخص کا فعل کے مرحلۂ ثانی میں ایک حرکت یا نئی حرکات پر قادر ہونا ممکن ہے۔

(۱) ابو الہذیل کا یہ گمان ہے کہ فعل کے مرحلہ ثانی میں انسان حرکت و سکون دونوں پر علی سبیل البدل قادر ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص فعل ثانی کے دوران حرکت کناں ہے اور اس حرکت کو یمین (دائیں جانب) سے وابستہ کرتا ہے تو اس کی یہ حرکت یمینی ہو گی۔ اور اگر اس حرکت کے رخ کو یسار (بائیں جانب) رکھتا ہے تو یہ حرکت یساری ہو گی۔ اور یہی حال تمام اشیاء میں حرکت کا ہے۔

اس کے علاوہ ایک صاحب کا کہنا ہے کہ انسان کے مرحلۂ ثانی میں علی السبیل البدل باہم متضاد حرکات یا سکون پر قادر ہو سکتا ہے۔ اس کی

رائے میں حرکت بھی ایک شے ہے۔ اور اس میں یمین و یسار کا تضاد موجود ہے۔

اختلاف کا ایک پہلو یہ ہے کہ آیا جو قدرت و استطاعت بات چیت کا باعث ہوتی ہے بعینہٖ وہی چلنے پھرنے کا باعث بھی ہے۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ وہی قوت جو زبان کو گویائی عطا کرتی ہے ایسی ہے کہ جس کے بل پر انسان چلتا پھرتا ہے، دونوں کا محل ایک ہے اور پاؤں اگر گفتگو نہیں کر سکتے تو اس وجہ سے کہ کچھ موانع ہیں، ورنہ دونوں ایک ہی قوت کے رہین منت ہیں۔

(۲) دوسرے فریق کا کہنا ہے کہ گفتگو اور کلام پر قدرت رکھنا ایک شے ہے، اور چلنے پھرنے پر قادر ہونا شے دیگر۔ اور دونوں کے محل وقوع میں اختلاف ہے۔ کیونکہ چلنے پھرنے کی قوت پاؤں سے متعلق ہے اور ارادہ کی قوت قلب سے وابستہ ہے۔ اسی طرح دیکھنے کی صلاحیتیں آنکھ سے تعلق رکھتی ہیں۔

پھر جو تغائر قدرت کے قائل ہیں ان میں یہ نقطہ زیر بحث ہے کہ آیا ان کا تعلق جنس واحد سے ہے یا متعدد اجناس سے۔ اس مسئلہ میں دو خیال ہیں۔

کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ متغائر قدرتوں کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے اس بنا پر یہ عین ممکن ہے کہ قدرت تکلم کا تعلق اُسی جنس سے ہو جو چلنے پھرنے کا موجب ہوتی ہے اگرچہ دونوں کا ہدف جدا جدا ہو۔

(۲) اور کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ مختلف قدرتوں کا ایک جنس میں سے ہونا ممکن نہیں۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا، جو قوت گفتگو پر ابھارتی

ہے۔ وہی چلنے پھرنے پر آمادہ کرے۔

برغوث کا کہنا ہے کہ کچھ لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہیں۔ کہ استطاعت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور ہر نئے فعل سے پہلے یہ مثنّی اور پیدا ہوتی رہتی ہے۔ ان لوگوں کا یہ نظریہ ہے کہ ہر فعل سے مختلف استطاعتیں ان افعال کی انجام دہی یا ترک کی نسبت سے پیدا ہوتی رہتی ہیں اور پھر جب انسان کسی ایک فعل کو انجام دے لیتا ہے تو یہ ختم ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح دوسرے فعل سے پہلے اس کی مناسبت سے نئی استطاعت پیدا ہوتی ہے اور اس کو ترک کر دینے یا عجز لاحق ہو جانے سے یہ استطاعت ختم ہو جاتی ہے۔

یہ مسئلہ بھی ان میں ما بہ النزاع ہے کہ جوارح میں استطاعت ابھرنے کے بعد فعل کا آغاز کب ہوتا ہے۔ اس مسئلہ سے متعلق تین گروہ ہیں۔

(۱) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ انسان جونہی اس میں قدرت و استطاعت ابھرتی ہے حرکت و فعل پر قدرت حاصل کر لیتا ہے مگر حرکت و فعل کا صدور دوسرے مرحلہ پر ہوتا ہے۔

(۲) بعض کا کہنا ہے، یہ ٹھیک ہے کہ حدوث استطاعت کے ساتھ ہی انسان میں فعل و حرکت کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے مگر یہ فعل تیسرے مرحلہ پر صادر ہو پاتا ہے۔ کیونکہ پہلے مرحلہ میں قوت پیدا ہو گی، دوسرے مرحلہ پر ارادہ متوجہ ہو گا اور تیسرے مرحلہ پر وہ مطلوبہ فعل ظہور میں آئے گا۔

(۳) بعض کا کہنا ہے کہ حدوث استطاعت کے ساتھ ہی انسان فعل پر قادر ہو جاتا ہے۔ مگر اس کا صدور چوتھے مرحلہ پر ہوتا ہے، کیونکہ

ارادہ کے علاوہ ایک مرحلہ تمثیل کا بھی ہے جسے حرکت و فعل سے پہلے عبور کرنا ضروری ہے۔

معتزلہ میں اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ کیا انسان ان چیزوں پر بھی قادر ہے جو دل میں نہ کھٹکیں۔ اس سلسلہ میں دو مدرسہ ہائے فکر ہیں۔

(۱) ابراہیم النظام کا خیال ہے کہ جن چیزوں کے بارہ میں قلب و ذہن میں کوئی شعور نہیں ہوتا قدرت ان سے متعرض نہیں ہوتی۔

(۲) ان کے علاوہ باقی تمام معتزلہ کی یہ رائے ہے کہ انسان ان تمام باتوں پر قادر ہے کہ جن کے لیے قدرت و استطاعت کے وسائل جمع ہو جائیں۔ چاہے یہ چیزیں شعور و ادراک کے کانوں پر دستک دیں چاہے نہ دیں۔

ان میں ایک نقطۂ اختلاف یہ ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ نے کافر کو کفر اختیار کر لینے کی طاقت بخش رکھی ہے؟ اس سلسلہ میں دو گروہ ہیں۔

(۱) اکثر معتزلہ کی یہ رائے ہے کہ اللہ کے بارہ میں یہ پیرایہ بیان اختیار نہیں کرنا چاہیے کہ اس نے کافر کو کفر اختیار کرنے کی قدرت عطا کر رکھی ہے۔

(۲) عباد کا کہنا ہے کہ اللہ نے کافر کو یہ قدرت عطا کر رکھی ہے کہ وہ چاہے تو کافر ہو جائے۔

ایک نقطۂ اختلاف یہ ہے کہ جن چیزوں میں قدرت نہیں ہے کیا ان کو احساس الم ہوتا ہے، یا نہیں۔

ایک گروہ نے اس کو جائز ٹھہرایا ہے اور ایک نے اس کے ملنے

سے انکار کیا ہے۔

اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ عدم قدرت کے ساتھ کوئی شخص زندہ کہلا سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو رائیں ہیں۔

(۱) عباد نے اس کے ماننے سے انکار کیا ہے، اس کا کہنا ہے کہ عاجز و مردہ ہے۔

(۲) معتزلہ کی اکثریت کا یہ خیال ہے کہ انسان بعض اشیاء پر قادر ہوتا ہے اور بعض اشیاء کے لحاظ سے عاجز۔

اس مسئلہ نے بھی نزاع و اختلاف کی شکل اختیار کی ہے کہ کیا کسی شخص میں قدرت کے ہوتے ساتے یہ جائز نہیں کہ اس کو قادر کہا جائے؟

عباد کا قول ہے کہ ہم جب کسی شخص میں قدرت و استطاعت دیکھیں گے تو یہ کہیں گے کہ اس میں قدرت و استطاعت موجود ہے لیکن اسے قادر نہیں کہیں گے۔

معتزلہ کی اکثریت نے اس صورت کے ماننے سے انکار کیا ہے، کہ ایک شخص میں قدرت تو موجود ہو مگر وہ قادر نہ ہو۔

اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ کیا امر ممنوع پر (جس سے روک دیا جائے) قدرت ممکن ہے؟ اس سلسلہ میں چار گروہ ہیں۔

(۱) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاؤں میں بیڑیاں ڈال دی جائیں، یا اس پر گھر کے دروازے بند کر دیے جائیں، تب بھی وہ نکل بھاگنے پر قادر رہتا ہے۔ لہذا منع کرنا یا روک دینا قدرت و استطاعت کے منافی نہیں۔

(۲) دوسرے گروہ کا قول ہے کہ ایسے شخص میں بھی قدرت واستطاعت تو موجود ہے مگر ہم اس پر لفظ قادر کا اطلاق نہیں کریں گے۔

(۳) کچھ کہنے والے یوں کہتے ہیں کہ ایسے شخص کے بارہ میں ہم یہ کہیں گے کہ یہ قادر ہے بشرطیکہ بیڑیاں کاٹ دی جائیں اور دروازے کھول دیے جائیں۔

(۴) جعفر بن حرب کا قول ہے، جس شخص کو روک دیا جائے، وہ بھی قادر ہے اگرچہ وہ اپنی قدرت واستطاعت کو کام میں نہیں لاسکتا۔ جیسے مثلاً کوئی شخص آنکھیں بند کرے، جب بھی بصیر ہی کہلائے گا۔ اگرچہ بصارت سے اس عالم میں کام نہیں لے سکتا۔

ایک شخص پچاس رطل بوجھ تو اٹھا سکتا ہے اور سو رطل نہیں اٹھا سکتا اس کی کیا وجہ ہے؟ اس بارہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اس کی وجہ عجز ہے کہ وہ پچاس رطل تو اٹھا سکتا ہے مگر اس سے زیادہ کا متحمل نہیں۔

(۲) کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اسے عجز نہیں کہنا چاہیے یہ عدم قدرت ہے۔

کیا انسان، اگر اس میں ایک جز قوت ہو، تو دو جز کے برابر بار اٹھا سکتا ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ میں دو گروہ ہیں۔

(۱) ایک گروہ کا قول ہے کہ ایک جز قوت کے بل پر انسان دو جز یا اس سے بھی زیادہ اجزا کے برابر بار کا متحمل ہو سکتا ہے۔

(۲) دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ انسان ایک جز قوت کے مقابلہ میں ایک ہی جز کے بار کا متحمل ہو سکتا ہے۔

کیونکہ اگر ایک جز قوت کے بل پر انسان ، دو جز یا اس سے زیادہ اجزاء کے بار کا تحمل ہو سکے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایک جز قوت کے ساتھ آسمان کو اور زمین کو بھی اپنے کندھوں پر اٹھا سکتا ہے۔ یہ جبائی کا قول ہے۔ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ انسان دو جز قوت کے مقابلہ میں دو ہی جز کے برابر بار اٹھا سکتا ہے اور اس طرح گویا اس میں حمل و برداشت کے چار جز ہوئے۔

عجز کے بارہ میں معتزلہ کے تین گروہ ہیں۔

(۱) ' الاصم ' کا قول ہے کہ انسان عاجز ہوتا ہے لیکن یہ عجز اس کا غیر نہیں۔ کہ جس کی وجہ سے فعل میں خلل پڑتا ہے۔

(۲) معتزلہ کی اکثریت کا کہنا ہے کہ عجز شخص عاجز سے مختلف شے ہے۔

(۲) عباد کا یہ موقف ہے کہ عجز اور انسان میں تو مغائرت ہے مگر عاجز اور عجز میں مغائرت نہیں۔ کیونکہ جب میں کہتا ہوں فلاں شخص عاجز ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں نے دو باتیں بیان کی ہیں۔ ایک انسان اور دوسرے اس کا عجز۔

اختلاف کا ایک پہلو یہ ہے کہ کیا عجز کسی شے کی نسبت سے ہو سکتا ہے، یا فعل کی نسبت سے۔ اس کے بارہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) عباد کا قول ہے کہ عجز کے معنی یہ نہیں کہ اس کا اطلاق کسی شے کی نسبت سے ہے جیسے کہ خود قوت کا اطلاق شے کی نسبت سے نہیں

(۲) معتزلہ کی اکثریت کا کہنا ہے کہ عجز کا اطلاق فعل کی نسبت سے ہے

پھر جن لوگوں نے عجز کو فعل سے متعلق قرار دیا ہے، ان میں اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اس کا وقوع کب ہوتا ہے۔ حالت عجز میں یا دوسرے مرحلہ میں۔ اس مرحلہ میں تین اقوال ہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان فعل کے سلسلہ میں مرحلہ ثانی میں عاجز قرار پاتا ہے، اور عجز پہلے مرحلہ میں فعل کے منافی نہیں۔ بلکہ یہ ایک ساتھ واقع ہوتے ہیں، اور اس صورت میں اس عجز کا اطلاق اس فعل کی نسبت سے نہیں ہوتا۔

(۲) کچھ لوگ یوں کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ عجز فعل کے دوسرے مرحلہ میں لاحق ہوتا ہے لیکن اس وقت اس کو فعل کہنا غلط ہے۔ فعل اس مرحلہ میں ختم ہو جاتا ہے، اس لیے نہیں کہ عجز لاحق ہوا ہے بلکہ اس لیے کہ ضرورت اس کی مقتضی ہے۔

(۳) بعض کا یہ موقف ہے کہ عجز پہلے ہی مرحلہ پر فعل کو ختم کر دیتا ہے، اور یہ محال ہے کہ عجز اور فعل ایک ہی مرحلہ میں باہم جمع ہوں۔

معتزلہ میں سے جن لوگوں نے عجز کی تعیین شے کی نسبت سے کی ہے، ان کا اس بات پر اجماع ہے کہ عجز کے یہ معنی ہیں کہ یہ متعدد افعال سے محرومی کے مترادف ہے۔

معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ امر فعل، فعل سے پہلے ہونا چاہیے کیونکہ یہ بالکل بے معنی ہے کہ عین حالت فعل میں کوئی حکم دیا جائے کیونکہ وہ تو پہلے سے موجود ہے۔

امر کے بارے میں ایک نقطۂ اختلاف یہ ہے کہ کیا یہ ارتکاب فعل تک

باقی رہتا ہے۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) بعض کا کہنا ہے کہ یہ فعل یا تعمیل امر تک باقی رہتا ہے اور دورانِ فعل تک اس کا وجود پایا جاتا ہے۔ مگر اس وقت اس کا منشار امر نہیں ہوتا

(۲) بعض نے یہ کہا ہے کہ ایسا ہونا محال ہے، امر فعل کی انجام دہی تک باقی نہیں رہتا۔

اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ مرحلہ ثانی میں ان حالات میں علم دے سکتا ہے جب کہ اسے معلوم ہو کہ وہ انسان اور اس کے اداد ے کے درمیان حائل ہونے والا ہے۔

(۱) بعض کی رائے یہ ہے کہ ایسا ہونا ممکن ہے اللہ فعل کے مرحلہ ثانی میں حکم دے سکتا ہے اگر اس کو اپنے حائل ہونے کا علم ہو، اس لیے کہ اس کا امر ان معنوں میں ہو گا کہ تم یہ کر گزرو۔ بشرطیکہ ہم درمیان میں حائل نہ ہوں۔ ان کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ مرحلہ ثانی میں اللہ تعالیٰ کے حائل ہونے کے باوجود وہ اس فعل کے کر گزرنے پر قادر ہو۔

(۲) بعض اس کو محال جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ تو امر کے سلسلہ میں جائز ہے، اور نہ قدرت کے سلسلہ میں

ایک مابہ النزاع مسئلہ یہ ہے کہ جس شخص کے بارہ میں پہلے سے اللہ کو علم ہے کہ یہ ایمان لانے والا نہیں آیا اس کو مامور و مکلف ٹھہرا سکتے ہیں۔

علی الاسواری کے سوا باقی تمام معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ یہ شخص اس کے باوجود مامور و مکلف ہے اور قادر ہے۔

علی الاسواری کا کہنا ہے کہ اگر ایمان کا رشتہ علم الٰہی سے جوڑا جائے گا۔ اور علم الٰہی میں یہ مقدر ہو کہ فلاں شخص ایمان سے بہرہ مند ہونے والا

نہیں تو اس کو مامور و مکلف گردانا محال سمجھتا ہوں۔ ہاں اگر دو سوال الگ الگ ہوں اور یہ پوچھیں کہ کیا اللہ نے کافر کو ایمان کا مکلف ٹھہرایا ہے یا نہیں۔ اور مومن کو کفر سے باز رہنے کی تلقین فرمائی ہے یا نہیں۔ تو میرا جواب اثبات میں ہو گا۔

معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر ایک شے موجود ہو تو اس کی ضد اس حالت میں پائی نہیں جاتی کیونکہ ضدین کا اجتماع محال ہے۔ ان میں کی اکثریت کا کہنا ہے کہ کافر جب تک کافر ہے تارک ایمان ہے۔ تمام معتزلہ کسی شے کے ہوتے ہوئے اس کے بدل یا ضد کو محال تصور کیا ہے۔

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ اگر کوئی شئے موجود ہے تو کیا ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ "اگر اس کی ضد موجود ہوتی" یا نہیں کہہ سکتے۔ جعفر بن حرب اور الاسکافی کا کہنا ہے کہ یہ پیرایۂ بیان صحیح ہے کہ "اگر کفار ایمان لے آتے تو ان کے حق میں یہ بہتر ہوتا۔" لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ حالت کفر میں یہ لوگ کسی طرح بھی ایمان سے بہرہ مند ہو سکتے ہیں۔ جیسے کہ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ شخص کل کفر کو چھوڑ کر ایمان لے آیا ہوتا تو یہ اس کے حق میں بہتر ہوتا۔ لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ماضی میں ان کا کفر ایمان کے مترادف ہوتا۔

ان کے علاوہ کچھ معتزلہ نے اس پیرایۂ بیان کو استحالہ پر محمول کیا ہے کہ "اگر ایسا ہو جاتا" جب کہ اس کی ضد پہلے سے موجود ہو۔

جبائی کے علاوہ اور سب کا یہ عقیدہ ہے کہ ایک شئے بجائے اپنی ضد کے مرحلہ ثانی میں پائی جا سکتی ہے۔ اگرچہ مرحلہ ثانی میں اس کی ضد کو معرض وجود میں آنا ہو اور جب ہم اس کو جائز ٹھہراتے ہیں تو اس کے

معنی اپنے بدل یا ضد کے ہیں۔ جس کا وجود پہلے نہیں تھا۔

ان کا کہنا ہے کہ یہ جائز ہے کہ کوئی شے مرحلہ ثانی میں اس وقت سے پہلے ترک کر دی جائے کہ جو عند اللہ اس کے لیے مقرر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس شے کو ترک کیا جائے گا، اس کا ہونا پہلے سے علم الٰہی میں مقرر نہیں ہے اس لیے وہ اس شے کو نہیں چھوڑ رہا ہے جس کا ہونا مقدرات میں سے ہے۔ یہ جبائی اور عباد کا قول ہے۔ جبائی کا کہنا ہے جن چیزوں کے بارہ میں اللہ کو علم ہے کہ یہ مرحلہ ثانی میں یا کسی بھی وقت ظہور پذیر ہونے والی ہیں۔ اور ان کے بارہ میں پہلے سے اطلاع بھی ہو۔ ہم کسی طرح بھی اس کے ترک پر قادر نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ان حالات میں ترک کو ممکن و جائز ماننا شک کو دعوت دینا ہے، اور اللہ کی خبروں کے معاملہ میں اظہار شک کفر ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جن چیزوں کے بارہ میں علم الٰہی میں یہ طے ہے کہ انھیں وجود میں آنا ہے۔ ان کے متعلق یہ کہنا کہ ترک ممکن ہے قطعی استحالہ لیے ہوئے ہے۔ کیونکہ اگر ترک ممکن ہوتا تو پہلے سے علم الٰہی میں اس کا ہونا مقدر نہ ہوتا۔ ہم اس سے پہلے اس نوع کے اقوال کو شرح و بسط سے بیان کر چکے ہیں۔

اور معتزلہ کی اکثریت نے اس چیز کو جائز قرار دیا ہے کہ اللہ نے جس کے ہونے کی خبر دی ہے اور جو اس کے علم میں ہے وہ نہ ہو۔

شر اور برائیوں کی تخلیق کے بارہ میں معتزلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) عباد کے سوا دوسرے تمام معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ صرف اس شر کو پیدا کرتا ہے جسے ہم مرض کہتے ہیں، یا ان برائیوں کی تخلیق کرتا ہے جنھیں ہم عقوبات سے تعبیر کرتے ہیں، اور انھیں شر کہنا یا برائیوں کے نام سے پکارنا در اصل مجاز ہے۔

(۲) عباد اس بات کا انکار کرتا ہے کہ ہم اللہ کی تخلیق کو حقیقی معنوں میں شر کے نام سے پکار سکتے ہیں۔

لطف باری کے متعلق تعبیر و تشریح کی چار صورتیں ہیں۔

(۱) بشر بن المعتمر اور ان کے ہم نواؤں کا کہنا ہے کہ اللہ کے ہاں لطف و مہربانی کی ایسی صورتیں ہیں کہ اگر وہ ان کو بروئے کار لائے تو وہ لوگ جن کے بارہ میں اس کا علم یہ کہتا ہے کہ ایمان لانے والے نہیں وہ بھی ایمان لے آئیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ اپنے بندوں کے معاملہ میں موزوں ترین یا صالح تر عمل اختیار کرے۔ یہ محال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اصلاح و موزونیت کی جس مقدار پر قادر ہے، اس کی کوئی حد و انتہا ر ہی نہیں۔ اس کے ذمہ صرف یہ بات ہے کہ وہ اپنے بندوں کے ساتھ ایسا طرز عمل اختیار کرے جو ان کے دین کے لیے موزوں تر ہو۔ اور ان کی ان تکلیفوں کو رفع فرمائے جو فرائض کے سلسلہ میں پیش آتی ہیں۔ نیز یہ کہ ادائے فرائض کے ضمن میں ان کے لیے آسانیاں مہیا فرمائے۔ اور یہ سب باتیں اللہ نے کی ہیں۔

(۲) جعفر بن حرب کا قول ہے، اللہ سبحانہ کے ہاں لطف و مہربانی کا ایسا انداز ہے کہ اگر وہ اس کو کفار پر آزمائے تو آپ سے آپ یہ مسلمان ہو جائیں۔ لیکن اس پر یہ اس ثواب کے مستحق نہیں ہو سکتے کہ جس کے مستحق یہ عدم لطف کی صورت میں ہو سکتے ہیں۔ اصلح اور موزوں تر طرز عمل وہی ہے جو اللہ تعالیٰ نے اختیار کیا ہے۔ کیونکہ وہ اپنے بندوں کے لیے مراتب کی وہی نوعیت پسند کرتا ہے جو اشرف، افضل اور ثواب کے لحاظ سے زیادہ بہتر ہو۔
اس کے متعلق یہ روایت ہے کہ اس نے بالآخر اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا اور اکثریت کی رائے مان لی تھی۔

(۳) جمہور معتزلہ کا کہنا ہے کہ یہ بات اللہ تعالیٰ کے احاطہ قدرت سے خارج ہے کہ اگر وہ لطف و کرم سے کام لے تو جن لوگوں کے بارہ میں وہ جانتا ہے کہ ایمان لانے والے نہیں، وہ ایمان سے بہرہ مند ہو جائیں۔ اس کے ہاں لطف و کرم کا یہ انداز نہیں ہے کہ اگر وہ اس کو اختیار کرے تو وہ سب ایمان لے ہی آئیں، اور اس صورت میں ہم کہہ سکیں کہ وہ اس بات پر قادر ہے، حالانکہ وہ اس پر قادر نہیں۔ اس کا سلوک تو اپنے بندوں سے وہی ہو گا جو ان کے حق میں دینی لحاظ سے اصلح ہو۔ اور عمل پر زیادہ ابھارنے والا ہو۔ یقیناً وہ اپنے بندوں سے کسی ایسی چیز کو چھپا کر رکھنے والا نہیں جس کی انھیں احتیاج ہو۔ اور جو تکلیفات شرعیہ کی انجام دہی میں ان کی ممد و معاون ہو سکے۔ نیز وہ کسی ایسے انداز و عمل سے دریغ و تامل کرنے والا نہیں کہ جس کے بروئے کار لانے سے وہ اطاعت و فرماں برداری کے سبب اس ثواب کے حق دار ٹھہریں جس کا اللہ نے ان سے وعدہ کر رکھا ہے۔

اس سوال کے جواب میں کہ آیا اللہ نے جو سلوک اپنے بندوں سے روا رکھا ہے اس سے بہتر و اصلح سلوک پر قادر ہے یا نہیں؟ ان کا جواب یہ ہے کہ اگر اصلح سے مراد اس کی مثل ہے تب یقیناً اللہ اس پر قادر ہے، اور اس حد تک قادر ہے جس کے لیے حد و نہایت کا تصور نہیں کیا جا سکتا، لیکن اگر اس کا تعلق اس خاص کیفیت کرم سے ہے، مثل سے نہیں جو اس سے فائق تر ہو اور اللہ نے اپنے بندوں سے اس کو چھپا کر رکھا ہو، اور یہ جاننے کے باوجود کہ میرے بندوں کو اس کی ضرورت ہے، اس سے ان کو بہرہ مند نہ کیا ہو تو یہ ناممکن ہے کیونکہ اس نے جو سلوک روا رکھا ہے وہی صلاح خیر کا آخری نقطہ ہے جس کے بعد اور کسی صلاح، خوبی کا تصور نہیں کیا جا سکتا اور چونکہ وہی آخری نقطہ ہے اس لیے یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے کہ وہ

اس سے زیادہ پر قادر ہے یا قادر نہیں ہے۔

(۴) محمد بن عبدالوہاب الجبائی کا قول ہے، اللہ سبحانہ کے ہاں لطف و کرم کا ایسا کوئی ایسا انداز نہیں کہ وہ اگر اس کو اختیار کرے تو وہ لوگ بھی ایمان لے آئیں جن کے بارہ میں علم الٰہی میں یہ مقدر ہے کہ یہ ایمان لانے والے نہیں۔ کیونکہ اگر اسے معلوم ہو تا کہ دینی لحاظ سے ان کے لیے اصلح کیا ہے، اور یہ کہ اس کے انداز کرم سے کچھ لوگ ایمان سے بہرہ مند ہو سکتے ہیں اور اس کے باوجود وہ اس انداز کو اختیار نہ کرے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خود اس نے ان کی بربادی چاہی ہے۔ ہاں اتنا البتہ صحیح ہے کہ جہاں تک نفس قدرت کا تعلق ہے وہ اس پر یقیناً قادر ہے کہ وہ اپنے بندوں سے کچھ طرز عمل اختیار کرے کہ جس سے ان کا جذبۂ اطاعت اور بڑھے اور وہ زیادہ سے زیادہ ثواب کے مستحق ٹھہریں، لیکن ایسا کرنا اس کے لیے ضروری نہیں۔ اور یہ طرز عمل اس نوعیت کا بھی نہیں کہ اس کو ترک کر دینے سے یہ لازم آئے کہ ایمان کی طرف اس کی دعوت بے کار اور بے سود ہے۔

الم و لذت کے مسئلہ میں ان کی دو رائیں ہیں۔

(۱) ایک فریق کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کو ایسے الم سے دوچار نہیں کرتا کہ جس کی نیابت ایسی لذت سے ممکن ہو جو صلاح و تقویٰ سے حاصل ہوتی ہو

(۲) دوسرا فریق کہتا ہے کہ لذت صلاح کا موقع دیے بغیر وہ الم سے دوچار کر سکتا ہے۔

اختلاف رائے کی ایک نوعیت یہ ہے کیا اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کو

بغیر کسی صلہ وعمل کے محض تفضل وکرم کی بنا پر جنت سے بہرہ مند کر سکتا ہے۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) معتزلہ کی اکثریت کا قول ہے کہ ایسا ہونا جائز نہیں۔ کیونکہ اللہ سبحانہ کی حکمت کا یہ تقاضا ہے کہ وہ بندوں کے لیے وہی مقام پسند کرے جو اعلیٰ اور بہتر ہو۔ اور ظاہر ہے کہ ثواب کا مقام زیادہ اعلیٰ اور بہتر ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ یہ بات جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ انھیں تکلیفات سے آگاہ نہ کرے اور اس میں بھی استحالہ نمایاں ہے کہ وہ انھیں اپنی معرفت پر مجبور کر دے۔ کیونکہ ان لوگوں کو امر ونہی سے آشنا نہ ٹھہرایا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے بارہ میں انھیں جہل وتاریکی میں رکھا ہے اور یہ تقاضائے حکمت کے منافی ہے۔

(۲) کچھ لوگوں کا موقف یہ ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ آغاز کار ہی میں اپنے بندوں کو جنت میں بھیج دے۔ اور ان پر تفضل وکرم کا سلوک روا رکھے، ان کے لیے مقام ثواب کا حصول ضروری نہ ٹھہرائے اپنی معرفت کی زحمت نہ دے اور انھیں مجبور نہ کر دے کہ اس کو پہچانیں یہ جبائی وغیرہ کا خیال ہے۔

اس بارے میں ان میں اختلاف رائے ہے کہ اللہ نے کفار کو دنیا میں ملعون کیوں قرار دیا ہے۔ اس مسئلہ میں دو مسلک ہیں۔

(۱) اکثریت کا مسلک یہ ہے کہ یہ عدل وحکمت کے عین موافق ہے اور اس میں کفار کا بھلا ہے۔ کیونکہ اس طرح ان کو معصیت سے روکا اور ڈپٹا گیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ یہ لوگ اس حقیقت کو سمجھ گئے ہیں کہ یہ دنیا میں گویا ان کو ڈھیل دینا ہے کہ ان کا آخرت میں کیا انجام

ہونے والا ہے تاکہ دنیا میں اس سے مجتنب رہیں۔ اور تاکہ اس انداز سے اللہ کی اطاعت پر ان کو آمادہ کیا جا سکے۔ یہ الاسکافی کا خیال ہے۔

(۲) کچھ لوگوں کا یہ مسلک ہے کہ یہ عدل و حکمت کے مطابق ہے لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ خیر اصلاح یا نعمت و رحمت بھی ہے۔

معتزلہ میں ایک نقطۂ اختلاف یہ ہے کہ کیا اللہ اپنے بندوں کے لیے جس صلاح پر قادر ہے اس کا کوئی "کل" بھی ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ان کے تین اقوال ہیں۔

(۱) ابو الھذیل کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ صلاح و خیر کی جس مقدار پر قادر ہے اس کا ایک "کل" ہے، اور یہی حال ان کے تمام مقدورات کا ہے (یعنی ان تمام چیزوں کا ہے جو اس کی قدرت کا ہدف ہیں) کہ ان کا بھی ایک کل یا ان کی بھی ایک مجموعی مقدار ہے۔ اور صلاح و خیر کی جس مقدار کو اس نے بندوں کے لیے روا رکھا ہے اس سے بڑھ کر اور کوئی صلاح و خیر کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

(۲) اس کے علاوہ بعض کا کہنا ہے کہ خیر و صلاح کی جس نوعیت پر اللہ قادر ہے اس کی حد و غایت کا تعین نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا کوئی کل نہیں اور وہ صلاح و خیر کی ایسی نوعیت کو بھی بروئے کار لا سکتا ہے جس کو اب تک بروئے کار نہیں لایا۔ لیکن یہ نوعیت اسی طرح کی ہوگی کہ جس کو اس نے اختیار کر رکھا ہے۔

(۳) کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ جو کچھ بھی کر گذرے جائز ہے، اور صلاح کی کوئی صورت ایسی نہیں ہو سکتی جس کو اس نے اس نے اختیار نہیں کیا۔ یہ عباد کا قول ہے۔

کچھ لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ اللہ ایسا

طرز عمل اختیار فرمائے جو کسی دوسرے طرز عمل سے نسبتاً زیادہ بہتر یا اصلح ہو، اور اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ صلاح وخیر کی ایک صورت ترک کر دے، اور صلاح وخیر کی دوسری صورت اختیار کرے جو اس کے قائمقام ہو۔

معتزلہ کا اس میں بھی اختلاف رائے ہے کہ اللہ جن بچوں کے بارے میں یا کافروں اور فاسقوں میں سے جن لوگوں سے متعلق یہ جانتا ہے کہ یہ ایمان لے آئیں گے، کیا ممکن ہے کہ ان کو یہ موقع دیئے بغیر ان کو موت کے گھاٹ اتار دے۔ اس مسئلہ میں دو خیال ہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایسا ہونا جائز نہیں۔ اللہ کے لیے ازروئے حکمت یہ ضروری ہے کہ ان کی روح اس وقت تک قبض نہ کرے جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں۔ یا توبہ نہ کر لیں۔

(۲) بشر بن المعتمر نے یہ کہا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو ایمان یا توبہ کا موقع دیئے بغیر مار ڈالے۔

اسی پر متفرع یہ مسئلہ ہے کہ آیا اللہ ان لوگوں کو قبل از موت، موت سے ہم کنار کر سکتا ہے کہ جن کے بارہ میں اس کو یہ علم ہے کہ اگر یہ زیادہ عرصہ زندہ رہے تو ان کے اجر و ثواب میں اور اضافہ ہوگا۔

اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) اصلح کے ماننے والوں کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں۔ اس کی دلیل آنحضرتؐ کی زندگی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو موت سے پہلے امتحان و آزمائش میں ڈالا، جس کی وجہ سے آپؐ نے ثواب و اجر کی اتنی ہی مقدار حاصل کر لی کہ جتنی آپؐ قیامت تک کی زندگی میں حاصل کر سکتے تھے۔

اس آزمایش وابتلا میں گویا اس حقیقت کا اظہار تھا کہ آپ ٹھیک اسی وقت اپنی جان، جان آفریں کے سپرد کریں گے کہ جس وقت آپ نے اپنی جانِ عزیز جان آفریں کے سپرد کی ہے۔

(۲) بعض کی رائے میں یہ جائز ہے۔

معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ سبحانہ نے اپنے بندوں کو حصول نفع کے لیے پیدا کیا ہے حصول مضرت کے لیے نہیں۔ اور اپنی مخلوق میں جن چیزوں کو مکلف نہیں ٹھہرایا ہے ان کی تخلیق کی غرض یہ ہے کہ مکلفین ان سے فائدہ اٹھائیں، ان سے عبرت حاصل کریں، اور ان کو اللہ کے رحم و کرم کی دلیل سمجھیں۔

کیا اللہ سبحانہ نے کچھ ایسی چیزیں بھی پیدا کی ہیں جن سے عبرت حاصل نہیں ہوتی۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) ان میں کی اکثریت کا قول ہے کہ یہ ہرگز جائز نہیں کہ اللہ سبحانہ کچھ اشیاء کو پیدا کرے، اور ان سے اس کے بندے نہ تو نفع اندوز ہو سکیں اور نہ عبرت پذیر، اور اللہ کے لیے یہ ہرگز مناسب نہیں کہ وہ ایسی چیزیں پیدا کرے کہ جن کو مکلف بہ ایمان لوگ محسوس ہی نہ کریں۔

(۲) ان میں سے بعض کا کہنا ہے کہ اللہ نے ہرگز اپنی معرفت کا حکم نہیں دیا، اور نہ جو تمام مخلوق پیدا کی ہے اس کی غرض وغایت عبرت پذیری ہی ہے۔ اسی طرح اس کی غرض وغایت یہ بھی نہیں کہ کوئی شخص خواہ مخواہ ان کو اللہ کے وجود پر دلیل ٹھہرائے۔ میرے خیال میں یہ ثمامہ بن اشرس کا قول ہے۔

اگر ایک شخص کا ایمان کی حالت میں ہاتھ کاٹ دیا جائے اور پھر وہ کافر ہو جائے یا حالت کفر میں اس کو یہ سزا ملے، اور پھر وہ مسلمان ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے۔ اس بارے میں تین اقوال ہیں۔

(۱) ایک گروہ کا کہنا ہے اس کو اس کے بدلے میں ایک اور ہاتھ عطا کیا جائے گا۔ اور اس کے سوا اور کوئی صورت جائز نہیں۔

(۲) کچھ لوگوں کا قول ہے کہ اگر ایک مومن کا ہاتھ کاٹ دیا گیا اور اسے جہنم میں جگہ ملی تو اسے وہی ہاتھ دیا جائے گا۔ جس سے کہ وہ ایمان کی حالت میں بہرہ مند تھا۔ اسی طرح کافر کو بھی اس کا پہلا ہاتھ لوٹا دیا جائے گا۔ کیونکہ کافر و مسلمان کے معنی صرف ہاتھ اور پاؤں کے نہیں۔

بعض یہ کہتے ہیں کہ وہ مومن جو حالت کفر میں مرا ہے اس شخص کا ہاتھ اس شخص کے ساتھ جوڑ دیا جائے گا جس کا ہاتھ حالت کفر میں کٹا ہے اور وہ ایمان کی حالت میں مرا ہے، اور اس کافر کا ہاتھ جو قطع یدگی سزا بھگتنے کے بعد مسلمان ہو گیا، اس مومن کے ساتھ جوڑ دیا جائے گا۔ جو پہلے مومن تھا اور پھر کافر ہو گیا۔

کیا اللہ نے مخلوق کو کسی علت و سبب کی بنا پر پیدا کیا ہے اس مسئلہ میں معتزلہ کا اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے چار اقوال ہیں۔

ا۔ ابوالہذیل کا قول ہے، اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو علت و سبب کی بنا پر پیدا کیا ہے، اور یہ علت خود یہ تخلیق ہے، اور یہ تخلیق اللہ کا ارادہ اور قول ہے۔ اور مخلوق کو ان کی منفعت کے پیش نظر پیدا کیا ہے۔ اور اگر ان کی منفعت پیش نظر نہ ہوتی تو ان کا پیدا کرنا بے مقصد تھا کیونکہ جو ذات ایسی مخلوق کو پیدا کرتی ہے

جو دنیا کی مخلوق سے فائدہ نہ اٹھا سکے، یا جو اپنی مخلوق سے ضرر و نقصان کا ازالہ نہ کر پائے، یا اس سے کسی کو بھی کسی فائدہ یا ضرر کی توقع نہ ہو تو ظاہر ہے کہ ایسی ذات فعل عبث کا ارتکاب کرتی ہے۔

(۲) نظام کا کہنا ہے اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو ایک ایسی علت کے پیش نظر پیدا کیا ہے جو کائنات میں موجود ہے یعنی منفعت اور یہی منفعت ان کی پیدائش و تخلیق کی علت ہے اور اس کے ساتھ اور کوئی علت ایسی نہیں جو مخلوق بھی ہو اور مخلوق کی علت بھی ہو۔ جیسا کہ ابوالہذیل کا خیال ہے کہ علت وہی ہے جو مخلوق میں منفعت کی شکل میں موجود ہے، اور یہی غرض و غایت بھی ہے۔

(۳) عباد کی یہ رائے ہے کہ اللہ سبحانہ نے مخلوق کو بغیر کسی علت کے پیدا کیا ہے۔

بچوں کو اللہ تعالیٰ الم و تکلیف کا کیوں ہدف ٹھہراتا ہے۔ اس مسئلہ میں معتزلہ کی تین رائیں ہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو الم و تکلیف کا ہدف بغیر کسی علت و سبب کے ٹھہراتا ہے۔ یہ لوگ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ ان کی اس تکلیف کا اللہ انھیں کوئی معاوضہ بھی دے گا۔ انھوں نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ ان کو آخرت میں عذاب سے دوچار کیا جائے گا۔

(۲) معتزلہ کی اکثریت کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ بچوں کو جو مختلف تکلیفوں کا سزاوار ٹھہراتا ہے تو اس بنا پر کہ اس سے بالغ عبرت حاصل کریں۔ اور پھر آخر آخر میں اللہ ان کو اس تکلیف کا معاوضہ عطا کرے گا۔ کیونکہ اگر وہ اس تکلیف والم کی تلافی نہ کرے تو یہ ایک طرح

کا ظلم قرار پاتا ہے۔

(۳) اصحاب لطف کا یہ موقف ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں تکلیف والم سے دوچار ہی اس لیے کیا ہے تاکہ پھر اس کی تلافی فرمادے ان کے نقطہ نظر سے اس میں کوئی حرج نہیں کہ اللہ انھیں اس تکلیف کے عوض کسی بہتر اور اصلح صورت حال سے بہرہ مند کرے۔ اگرچہ اصلح کو بروئے کار لانا اس کے لیے ضروری نہیں ہے۔

ایک نقطہ اختلاف یہ امر ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ بچوں کو بغیر الم و تکلیف سے دوچار کیے معاوضہ سے بہرہ مند کرسکتا ہے۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) بعض نے اس کو جائز ٹھہرایا ہے۔

(۲) بعض نے انکار کیا ہے۔

اس مسئلہ میں بھی اختلاف رائے ہے، کیا وہ معاوضہ جس کے بچے مستحق قرار پائیں گے دائمی نوعیت کا ہوگا یا عارضی نوعیت کا۔

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ یہ معاوضہ دائمی نوعیت کا ہوگا۔

(۲) بعض کا کہنا ہے، معاوضہ کا دائمی ہونا اللہ کے تفضل سے تعلق رکھتا ہے، استحقاق سے نہیں۔

معتزلہ کا اس مسئلہ میں اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ امر جائز نہیں کہ وہ بچوں کو آخرت میں عذاب سے دوچار کرے یا الم و تکلیف کا ہدف ٹھہرائے۔

کیا بہائم بھی اجر و صلہ کے مستحق قرار پائیں گے۔ اس مسئلہ میں معتزلہ سے پانچ اقوال مروی ہیں۔

(۱) ایک گروہ کا کہنا ہے، اللہ انھیں آخرت میں صلہ و اجر سے بہرہ مند کرے گا۔ چنانچہ انھیں جنت میں ناز و نعمت سے رکھا جائے گا، اور انھیں بہترین شکل و صورت عطا کی جائے گی۔ اور یہ کہ یہ انعام منقطع ہونے والا نہیں۔

(۲) ایک گروہ کا خیال ہے کہ اللہ بہائم کے لیے دنیا ہی میں تلافی کی کوئی صورت پیدا کر دے گا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ انھیں عالم برزخ میں اجر و صلہ دیا جائے، یا جیسا کہ ان کے متقدمین سے مروی ہے، انھیں جنت میں رکھا جائے۔

(۳) جعفر بن حرب کا قول ہے کہ جہاں تک سانپوں اور بچھوؤں کا تعلق ہے، یا دوسرے زہریلے کیڑے مکوڑوں یا درندوں کا تعلق ہے، ممکن ہے انھیں دنیا ہی میں معاوضہ دیدیا جائے، یا انھیں پہلے برزخ میں رکھا جائے اور پھر جہنم میں کفار و فجار پر عذاب کے لیے چھوڑ دیا جائے۔ اس صورت میں خود یہ اسی طرح عذاب جہنم کو محسوس کریں گے جیسے کہ جہنم کے فرشتے۔

(۴) ایک گروہ کی یہ رائے ہے کہ اتنا تو طے ہے کہ ان کے لیے معاوضہ کی ایک شکل ہے۔ لیکن وہ شکل کیا ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا۔

(۵) عباد کا نظریہ یہ ہے کہ ان کو حشر میں اٹھایا تو جائے گا، مگر پھر ان کے وجود کو ختم کر دیا جائے گا۔

کیا بہائم کا صلہ و اجر دائمی نوعیت کا ہوگا۔ اس مسئلہ میں دو گروہ ہیں۔

(۱) جو لوگ بہائم اور درندوں کے سلسلہ میں اس بات کے قائل

ہیں کہ انھیں اجر وصلہ کی دوامی نوعیت سے دوچار ہونا ہوگا، ان کی یہ رائے ہے کہ ان میں کامل عقل وخرد پیدا کی جائے گی۔ تاکہ انھیں دوامی نوعیت کے معاوضہ سے بہرہ مند کیا جائے۔ اس صورت میں یہ ایک دوسرے کو تکلیف نہیں پہنچائیں گے۔

(۲) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ ان کا وہی حال ہوگا جو اب دنیا میں ہے۔

کیا یہ ایک دوسرے سے قصاص لیں گے۔ اس مسئلہ میں تین رائیں ہیں

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ ان میں کے مظلوم، ظالم سے عالم برزخ میں قصاص لیں گے۔ اس سے زیادہ نہیں۔ ان کے لیے عذاب آگ کی سزا، یا عذاب میں غلو وجائز نہیں کیونکہ یہ سرے سے مکلف ہی نہیں۔

(۲) بعض کا کہنا ہے، ان میں قصاص کا قصہ نہیں۔

(۳) اور ایک گروہ کے خیال میں اللہ تعالیٰ کے ہاں بہائم کے معاوضہ کی یہ صورت ہوگی کہ ان میں کے مظلوم کو ظالم پر قابو اور اختیار دیا جائے۔ یہ جبائی کا مسلک ہے۔

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے کھیت میں گھس جائے تو کیا کرے؟ اس بارہ میں دو گروہ ہیں۔

(۱) ابو شمر، جو مسئلہ توحید وقدر میں معتزلہ کا ہم نوا ہے، یہ رائے رکھتا تھا کہ اگر کوئی شخص کسی کھیت میں گھس جائے تو اس پر وہاں رکنا، آگے بڑھنا، یا پیچھے ہٹنا حرام ہے۔ یہ اگر توبہ کرے اور اظہار ندامت کرے جب بھی اللہ کی نافرمانی کا مرتکب گردانا جائے گا۔ اور لائق ملامت ٹھہرے گا۔

(۲) ابوشمر کے علاوہ دوسروں کی یہ رائے ہے کہ اگر وہ اپنے کیے پر نادم ہو تو فوراً کھیت سے باہر نکل آنا چاہیے۔ اور کھیت میں گھسنے سے جو نقصان ہوا ہے اس کی قیمت ادا کرنا چاہیے۔

کیا جنت کے انعامات محض مہربانی کی صورت میں ہیں یا ثواب و اجر کی نوعیت کے حامل ہیں؟ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے، ان انعامات کی حیثیت ثواب کی ہے، تفضل و مہربانی کی نہیں۔

(۲) اور کچھ یہ کہتے ہیں کہ یہ محض تفضل و کرم کا نتیجہ ہیں، ثواب و صلہ کا نہیں۔

اجل یا موت کے وقت مقررہ کے بارہ میں معتزلہ کی دو رائیں ہیں۔

(۱) معتزلہ کی اکثریت کی یہ رائے ہے کہ اجل وہی وقت مقررہ ہے جو اللہ کے علم میں ہے، اور انسان کی موت یا اس کا قتل ہو جانا، اس وقت مقررہ میں ہونا مقدر ہے۔ چنانچہ جو شخص بھی مرتا یا قتل ہوتا ہے وہ اسی اجل کے مطابق مرتا یا قتل ہوتا ہے۔

(۲) ان میں کے بعض جاہلوں کا کہنا ہے کہ اجل مقررہ وقت نہیں جس میں کوئی شخص مارا جاتا ہے بلکہ اجل اللہ کے علم میں اس وقت سے تعبیر ہے کہ اگر مارا نہ جاتا تو اس وقت تک زندہ رہے۔

اجل کے بارہ میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مارا نہ جائے تو کیا وہ اجل معلومہ تک زندہ رہے گا۔ اس مسئلہ میں تین مختلف اقوال ہیں۔

(۱) ان میں بعض کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص قتل نہ کیا جائے جب بھی اسی وقت معلومہ میں مرے گا۔ یہ ابی الہذیل کی رائے ہے۔
(۲) بعض کی رائے میں اگر کوئی شخص قتل نہ کیا جائے تو دونوں صورتیں جائز ہیں۔ یہ بھی کہ اپنی اجل ہی کے مطابق مرے، اور یہ بھی کہ زندہ رہے۔
(۳) کچھ لوگوں نے اس قول کو استحالہ پر مبنی قرار دیا ہے۔

معتزلہ کا کہنا ہے کہ ارزاق (رزق) کو بھی اجسام کی طرح اللہ ہی نے پیدا کیا ہے۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے کسی کا رزق غصب کر لیا اور رکھ لیا تو اس نے گویا اس رزق سے اپنا پیٹ بھرا جو اس کے لیے پیدا نہیں کیا گیا۔

ان سب کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو حرام رزق بہم نہیں پہنچاتا۔ جس طرح کہ کسی کو حرام کا مالک نہیں ٹھہراتا۔ یعنی اللہ نے ہر شخص کو وہی رزق عطا کیا ہے جس کا اس کو مالک بنایا ہے، اس کا نہیں جس کو اس نے غصب کیا اور چھین لیا۔
اہل اثبات یہ رائے رکھتے ہیں کہ رزق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے بطور غذا کے عطا فرمایا ہے اور اس سے جسم انسانی کی پرورش ہوتی ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جو غذاء کے علاوہ اشیاء پر مشتمل ہے۔ غذا اگرچہ حرام ہو اس پر رزق کا اطلاق ہو گا۔

مرتبۂ شہادت
اس مسئلہ میں معتزلہ کے چار گروہ ہیں۔
(۱) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ شہید ہونا عبادت ہے۔ صبر اور برداشت

کی اسی صلاحیت سے جس کا مظاہرہ انسان ان زخموں کی تکلیف کے مقابلہ میں کرتا ہے جو موت کا سبب ہو سکتے ہیں، اور نام ہے اس عزم کا اور لڑائی کی طرف بڑھنے کا، اور ان تمام تکالیف جھیلنے کا جو اس سلسلہ میں پیش آئیں۔ یہی حکم مبطون (یعنی جسے اسہال آئیں اور بند نہ ہوں)، اور پانی میں ڈوب کر مرنے والے کا ہے۔ اور اس شخص کا ہے جو دیوار گرنے یا چھت کے منہدم ہونے سے مر جائے۔

ان کی رائے میں اس میں وہ شخص بھی داخل ہے جس پر کوئی اچانک حملہ کر دے۔ بشرطیکہ اس کی تسلیم و رضا اور صبر و برداشت کا وہی عالم ہو، جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔

(۲) دوسرے گروہ کا قول ہے کہ شہادت کا تعلق اللہ کے اس حکم و فیصلہ سے ہے جو وہ اس مومن کے حق میں صادر فرماتا ہے جو اس کی راہ میں مارا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ایسے شخص کا نام "شہید" رکھتے ہیں۔

(۳) تیسرے گروہ کے خیال میں شہادت کے معنی مطلقاً دشمن کے مقابلہ میں ڈٹ جانے کے ہیں۔ چنانچہ اگر اس معرکہ میں یہ مر جائے تو شہید کہلائے گا۔

(۴) چوتھے گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ شہداء سے مراد اہل عدل ہیں چاہے اللہ کی راہ میں مارے جائیں یا نہ مارے جائیں۔ ان کی رائے میں اس آیت میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔

وکذلك جعلنٰکم امۃ وسطاً لتکونوا شھداء علی الناس۔ (بقرہ : ۱۴۳)	اور ہم نے تم کو ایک ایسی جماعت بنایا ہے جو جادۂ اعتدال پر گامزن ہے تاکہ تم مخالف لوگوں کے مقابلہ میں گواہ قرار پاؤ۔

چنانچہ شہداء وہ ہیں جو قوموں کے احوال پر نظر رکھتے ہیں، جو عدل و انصاف

سے کام لیتے ہیں اور جن سے اللہ خوش ہے۔

لفظ ختم و طبع یعنی دل پر مُہر کر دینے کی تشریح۔

اس مسئلہ میں معتزلہ کے دو گروہ ہیں۔

(۱) بعض کی رائے ہے کہ جہاں تک دلوں پر مُہر کر دینے (ختم) کا تعلق ہے، وہ تو اللہ سبحانہ کی جانب سے ہے۔ اور طبع کے معنی یہ ہیں کہ اللہ نے کافروں کے حق میں یہ شہادت دی ہے، اور ان کے بارہ میں یہ حکم لگایا ہے کہ یہ ایمان لانے والے نہیں لیکن یہ فعل ان کے ایمان لے آنے میں قطعی مانع نہیں۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ختم اور طبع کا مطلب یہ ہے کہ قلب میں ایک طرح کی سیاہی اور زنگ پیدا ہو گیا ہے۔ اور یہ معنی اس محاورہ کے عین مطابق ہے۔

طبع السیف — تلوار زنگ آلود ہو گئی ہے۔

لیکن اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ یہ کیفیت ایمان لے آنے کے سلسلہ میں کوئی رُوک ہے۔

ان کا یہ قول ہے کہ سیاہی اور زنگ کی اس کیفیت کو اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کے لیے علامت ٹھہرایا ہے تاکہ وہ اس کے ذریعہ دیکھ لیں کہ کون اللہ کے دوست ہیں اور کون دشمن ہیں۔

اہل اثبات کے خیال میں طبع سے مراد کفر کی قوت و صلاحیت ہے۔

بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ طبع اللہ علی قلوب الکافرین سے مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کے دلوں میں کفر پیدا کر دیا ہے۔

البکریہ کی کیا رائے ہے؟ اس کو ہم عنقریب اس کے بعد بیان

کریں گے۔ ان شاء اللہ۔

ہدایت کی وضاحت۔

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ کفار کے حق میں یہ کہنا جائز ہے یا نہیں کہ خدا نے انھیں ہدایت دی۔ اس بارے میں ان کی دو رائیں ہیں۔

(۱) معتزلہ کی اکثریت یہ کہتی ہے کہ اللہ نے انھیں ہدایت دی مگر یہ ہدایت سے بہرہ مند نہ ہو سکے۔ یا انھیں تسلیم و اطاعت کے لیے طاقت بخشی مگر انھوں نے اس سے کچھ حاصل نہ کیا۔ اور ان کی اصلاح چاہی لیکن یہ اصلاح سے مستفید نہ ہوئے۔

(۲) بعض کی یہ رائے ہے کہ ہم کسی طرح بھی کفار کے حق میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ نے انھیں ہدایت دی یا یہ کہ اس نے ان کی رہنمائی کی اور تبیین و وضاحت سے کام لیا۔ کیونکہ اللہ کی تبیین و وضاحت اور دعوت کا اطلاق ان لوگوں کے حق میں ہوتا ہے جو اس کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ ان کے حق میں نہیں جو مسترد کر دیتے ہیں۔ اور یہ استعمال بعینہٖ اسی طرح ہے جس طرح مثلاً شیطان کی دعوت صرف ان لوگوں کے حق میں گمراہی ہے جو اس کو مان لیتے ہیں۔ ان لوگوں کے حق میں نہیں جو ٹھکرا دیتے ہیں۔

(۳) اہل اثبات کا قول ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کفار کو ہدایت دیتا تو وہ ضرور اس سے بہرہ مند ہوتے۔ اور جب اس نے ہدایت نہیں دی تو یہ اس سے بہرہ مند بھی نہیں ہو پائے۔ وہ انھیں ان معنوں میں ہدایت دیتا ہے کہ ان کو ہدایت قبول کرنے کی صلاحیت بخشتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہدایت پا لینے کی صلاحیت و

استطاعت پر ہدایت کا اطلاق ہوا ہے۔ ہدایت کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ اللہ نے ان کے لیے ہدایت کی تخلیق کی ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ نے کفار کو ان معنوں میں ہدایت دی ہے کہ اس نے دین کے سلسلہ میں وضاحت وتبیین سے کام لیا ہے اور اس پر ان کو ابھارا ہے۔ ان میں اس بارہ میں اختلاف ہے کہ کیا اس ہدایت کا تعلق اس عام ہدایت سے ہے، جو مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے؟ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اللہ نے مسلمانوں کو ہدایت دی تو اس کا یہ مطلب ہے کہ اللہ نے انھیں ہدایت یافتہ (مہدی) کے نام سے موسوم فرمایا ہے اور ان کے بارہ میں ہدایت کا حکم لگایا ہے۔ ان کا قول ہے کہ مسلمانوں کو ان کے ایمان کی وجہ سے جو مزید الطاف و فوائد سے نوازتا ہے وہ بھی ہدایت ہی میں داخل ہے۔ جس طرح کہ ارشاد باری ہے،

والذین اھتدوا زادھم ھدی (طور: ۱۷) اور جن لوگوں نے ہدایت پائی اللہ تعالیٰ ان کو مزید ہدایت سے بہرہ مند کرتا ہے

(۲) بعض کی رائے میں ہدایت کے یہ معنی نہیں کہ اللہ نے ان کو ہدایت یافتہ کے لقب سے موسوم کیا ہے، یا ان پر ہدایت یافتہ ہونے کا حکم لگایا ہے، بلکہ جب ہم تمام مخلوق سے متعلق کہتے ہیں کہ اس نے ہدایت دی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے پیغام و دعوت کی وضاحت وتبیین کی ہے اور اس کا ٹھیک ٹھیک پتہ دیا ہے۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس نے مومنوں کو ہدایت دی ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ان کو اسی دنیا میں مزید الطاف سے بہرہ مند

کرتا ہے، اور آخرت میں جنت اور اس کے ثواب کی طرف رہنمائی فرمائے گا۔ جیسا کہ قرآن میں ہے،

یھدیھم ربھم بایمانھم۔ (یونس: ۹)	ان کا پروردگار ان کے ایمان کی وجہ سے مزید انعامات کی طرف رہنمائی فرمائیگا

یہ جبائی کا قول ہے۔

ابراہیم النظام کا خیال ہے کہ مومنین کی اطاعت و ایمان کو ہدایت سے تعبیر کیا جا سکتا ہے اور یہ کہا جا سکتا ہے "ھذا ھدی اللہ" یعنی یہ اللہ کا دین ہے۔

اضلال کے معنی۔

اضلال کن معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اس کے بارہ میں تین رائیں ہیں۔

(۱) معتزلہ کی اکثریت کا یہ قول ہے کہ اللہ نے جو کفار کے حق اضلال کا لفظ استعمال کیا ہے ممکن ہے اس کے معنی یہ ہوں کہ اللہ نے انھیں اضلال سے موسوم کیا ہے اور ان پر ضلالت کا حکم لگایا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ جب انھوں نے امور الٰہی سے متعلق گمراہی اختیار کی تو اللہ نے اس کی اطلاع دی ہو۔ اضلال کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ اللہ نے ان کو اس لطف، توفیق اور ثبات قدمی سے محروم رکھا ہو جس کو وہ مسلمانوں کے لیے روا رکھتا ہے۔ اور یہ محرومی اور ترک لطف اضلال ہو۔ اور محروم رکھنے کا یہ فعل حادث ہو۔ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ اللہ نے جب انھیں گمراہ پایا تو اس کی اطلاع دیدی۔ یہ معنی اس محاورہ کے عین مطابق ہے جیسے ہم کہتے ہیں اجبن فلان فلانا یعنی فلاں شخص نے فلاں کو بزدل پایا۔

(۲) بعض اضلال کے معنی ہلاکت کے قرار دیتے ہیں یعنی اللہ کی طرف سے جو عقوبت مقرر ہے اس کی طرف اشارہ ہے۔ مدار استدلال یہ آیت ہے فی ضلال وسعر (قمر: ۴۷) (یہ کفار گمراہی اور آگ سے دوچار ہیں)۔ ظاہر ہے کہ "سعر" کا تعلق جہنم کی آگ سے ہے۔ انہی معنوں میں دوسری آیت یہ ہے، اذا ضللنا فی الارض (سجدہ) (آیا جب ہم ہلاک ہو گئے اور ہمارے اجزاء مٹی میں بکھر گئے)۔

(۳) اہل اثبات نے تاویل کی کئی صورتیں اختیار کی ہیں۔ بعض کہتے ہیں اضلال عن الدین کے معنی کفر کی قوت و استطاعت رکھنے کے ہیں۔ بعض کا کہنا ہے اضلال کے معنی ترک (لطف) کے ہیں۔ یہ کوسانی کی رائے ہے۔ اور بعض کے نزدیک اضلال کا مطلب صرف گمراہی کی تخلیق ہے۔

معتزلہ اس پیرایہ بیان سے دامن کشاں رہتے ہیں کہ اللہ نے اپنے بندوں میں سے کسی کو گمراہ کیا۔

توفیق وتسدید (تائید وثبات قدمی) کے معنی۔

توفیق وتسدید کیا ہے، اس کے بارہ میں چار قول ہیں۔

(۱) بعض کا کہنا ہے کہ توفیق الٰہی کے معنی اس ثواب کے ہیں جو اللہ تعالیٰ ایک مومن کو عطا کرتا ہے۔ کافر کو 'موفق' (ثواب کا مستحق) نہیں کہا جاسکتا، اور اسی طرح اس کو تسدید سے بہرہ مند قرار نہیں دیا جاسکتا۔

(۲) بعض کی رائے ہے توفیق کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی شخص سے متعلق موفق ہونے کا حکم لگا دیا ہے۔ اور یہی معنی تسدید کا بھی ہے۔

(۳) جعفر بن حرب کا عقیدہ ہے کہ توفیق و تسدید اللہ کے لطف و کرم سے تعبیر ہے۔ لیکن یہ لطف و کرم کسی کو اطاعت پر مجبور نہیں کرتا۔ ہاں اگر کوئی شخص اطاعت بجا لاتا ہے تو یہ کہیں گے کہ اللہ کا لطف و کرم اور تسدید اس کے شامل حال رہی۔

(۴) جبائی کی تعبیر یہ ہے کہ توفیق اس لطف کو کہتے ہیں جو اللہ کے علم میں مقدر ہے۔ اللہ تعالیٰ جس وقت اس لطف کی ارزانی فرماتے ہیں، متعلقہ انسان اسی وقت ایمان لے آتا ہے۔ ان معنوں میں گویا یہ لطف اس غرض سے بروئے کار آتا ہے کہ ایمان کے لیے توفیق کا کام دے۔ اور جب کافر کے حق میں ایمان کے مرحلہ میں اللہ اس کو بروئے کار لاتا ہے تو وہ اس وقت ایمان لے آنے کی وجہ سے موفق کہلاتا ہے اس سے پہلے اگرچہ حالت کفر ہی میں ہوتا ہے۔ عصمت بھی اس کے نزدیک لطف الٰہی سے تعبیر ہے۔

اہل اثبات کا یہ موقف ہے کہ توفیق کے معنی ایمان لے آنے کی استطاعت و قوت کے ہیں۔ اور ان کے نزدیک عصمت کے بھی یہی معنی ہیں۔

عصمت

عصمت کے مفہوم میں اختلاف ہے۔

بعض کا قول ہے کہ اللہ کی جانب سے عطاء عصمت کے معنی اس ثواب کے ہیں جس سے صاحب عصمت لوگوں کو نوازا جاتا ہے۔

بعض کا قول ہے، عصمت اللہ تعالیٰ کے لطف و کرم سے تعبیر ہے، جس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لیے بروئے کار لاتا ہے۔ اور اس کی وجہ سے آدمی معتصم (معصوم) قرار پاتا ہے۔

بعض کی یہ رائے ہے کہ عصمت کے دو معنی ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو دین کی طرف دعوت دی ہے، دین کی وضاحت وتبیین کی ہے، اس کی مخالفت پر ڈانٹا ڈپٹا یا وعدہ و وعید سے کام لیا ہے یہ سب اس میں داخل ہے۔ لیکن عصمت کا یہ مفہوم صرف کفار سے تعلق رکھتا ہے، لیکن اس کے باوجود انھیں معصوم نہیں کہا جائے گا بلکہ یہ کہا جائے گا کہ ان کے لیے اللہ تعالیٰ نے عصمت کا اہتمام کیا مگر انھوں نے اس سے استفادہ نہیں کیا۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے مومنین کے لیے ایمان لانے کی وجہ سے الطاف کی جوارزانی فرماتا ہے، اور ان کی تائید ونصرت کا جو اہتمام کرتا ہے، عصمت ہے۔ اور اس کے کئی درجے ہیں۔ ایک درجہ یہ ہے کہ جب اللہ اپنے کسی بندہ پر نوازش کرے تو وہ ایمان کی نعمت سے مالا مال ہو۔ اور جب غیر سے اسی نوازش کا برتاؤ کرے تو وہ کفر کی گود میں جا گرے، اور اگر اس کو اس نوازش سے محروم کر دے تو اس کے کفر میں اور اضافہ ہو۔ اس صورت میں وہ صرف انہی لوگوں کو عصمت و تفضل سے ہمکنار کرتا ہے جو اس سے استفادہ کرتے ہیں۔ اور ان لوگوں کو محروم رکھتا ہے جو کفر میں بڑھیں اور ترقی کریں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ کسی ایک شخص کے حق میں دوسرے کے لیے ضرر ونقصان کے مترادف ہو۔ ان کے نزدیک عصمت کی ایک صورت وہ ہے جس کا تعلق اضطرار سے ہے جیسے مخالفین کو آنحضرت ؐ کے قتل سے روک دینا۔ اور اس نوع کی کوششوں کو ناکام بنا دینا۔

نصرت وذلت کا مفہوم۔

معتزلہ کا کہنا ہے کہ نصرت کا ایک مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ

مسلمانوں کی دلیل و برہان سے مدد کرے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے
انا لننصر رسلنا والذین امنوا فی الحیٰوۃ الدنیا (مومن : ۵۱)
(ہم اپنے رسولوں کی اور ایمان والوں کی دنیا میں بھی مدد کرتے ہیں)۔
دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کفار کے قدم اکھاڑ دے اور ان کے دلوں میں رعب ڈال دے، جس سے کہ ان کی ہزیمت ہو اور یہ شکست کھائیں۔ اس طرح گویا اللہ نے مسلمانوں کی مدد کی اور کفار کے دلوں میں رعب ڈال کہ ان کی تذلیل کا سامان بہم پہنچایا۔ اور اگر جنگ میں مسلمانوں کو ہزیمت کا سامنا کرنا پڑے جب بھی یہ اللہ کی طرف سے ذلت نہیں ہوگی کیونکہ یہ برسر حق ہیں اور اللہ نے ان کی دلیل و برہان سے تائید فرمائی ہے۔

اہل اثبات کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے نصرت کے معنی یہ ہیں کہ وہ مسلمانوں کے دلوں میں کفار کے خلاف جرأت و شجاعت کے جذبات ابھار دیتا ہے۔ نصرت کا اطلاق اس قوت و استطاعت پر بھی ہوتا ہے جو ایمان لانے میں مد ہوتی ہے۔

ذلت کیا ہے۔ اس بارے میں تین رائیں ہیں۔

(۱) بعض کا یہ قول ہے کہ ذلت سے مراد الطاف و عنایات کی وہ محرومی ہے جس کو اللہ تعالیٰ مومنوں کے حق میں روا رکھتا ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے،

والذین اھتدوا زادھم ھدیٰ (محمد ۱۷)	اور جو لوگ راہ راست پر ہیں ان کو اللہ تعالیٰ اور زیادہ ہدایت دیتا ہے۔

یعنی ان الطاف و عنایات سے ان کو محروم رکھنا گویا رسوائی اور

و ذلت ہے۔

(۲) بعض کا قول ہے کہ ذلت و رسوائی اس عذاب و عقوبت سے تعبیر ہے جس سے کفار دو چار ہوتے ہیں۔

اہل اثبات کی اس معاملہ میں دو رائیں ہیں۔ ایک یہ کہ رسوائی و ذلت کفر کی استطاعت و قوت کا دوسرا نام ہے۔ دوسرے یہ کہ خذلھم کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ان میں کفر کی تخلیق کی ہے۔

ولایت و عداوت

اس مسئلہ میں معتزلہ کی دو رائیں ہیں۔

(۱) بشر بن المعتمر کے سوا معتزلہ اور ان کے کئی فرقوں کی یہ رائے ہے کہ ولایت و دوستی اللہ کی طرف سے مومنوں کے لیے ہے جب تک کہ وہ ایمان کی نعمت سے مالامال رہیں۔ اور عداوت کفار کے لیے ہے جب تک کہ وہ کفر پر قائم رہیں۔

ان کے نقطۂ نظر سے ولایت سے مراد وہ احکام شرعیہ، مسلمانوں کی مدح و تعریف اور وہ لطائف ہیں جن کو اللہ تعالیٰ ان کے لیے بروئے کار لاتا ہے، اور عداوت ان کی ضد کو کہتے ہیں۔ یہی موقف ان کا مسئلہ رضا و سخط (ناراضگی) میں ہے۔

(۲) بشر بن المعتمر کا یہ قول ہے کہ ولایت و عداوت کا اظہار ایمان و کفر اختیار کرنے کے بعد ہوتا ہے۔

ان میں کچھ لوگوں کا قول ہے کہ ولایت و عداوت کا آغاز ایمان اور کفر کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے۔ لیکن ان کے نزدیک یہ احکام و اسماء (صفات) سے مختلف شے ہے۔ اسی طرح رضا و سخط بھی احکام و اسماء سے جدا حقیقت سے تعبیر ہے۔

معتزلہ کے سوا دوسرے لوگوں کی یہ رائے ہے کہ ولایت و عداوت کا تعلق صفات ذاتیہ سے ہے اور اسی طرح رضا و سخط صفات ذاتیہ میں داخل ہیں۔

کیا دنیا میں بھی ثواب ملتا ہے؟

اس مسئلہ میں معتزلہ کے دو گروہ ہیں۔

(۱) ابراہیم النظام کا کہنا ہے کہ ثواب کا تعلق آخرت ہی سے ہے دنیا سے نہیں! اور دنیا میں اللہ تعالیٰ مومنوں کے حق میں جس محبت و ولایت کا اظہار فرماتا ہے، وہ ثواب میں داخل نہیں۔ اور یہ محبت و ولایت اس لیے ہے تاکہ ان کے ایمان میں اضافہ ہو۔ اور اس لیے بھی تاکہ ان کے جذبۂ شکر کا امتحان لیا جا سکے۔

(۲) باقی تمام معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ ثواب کبھی کبھی دنیا میں بھی ملتا ہے، اور اللہ تعالیٰ مومنوں کے حق میں جس ولایت و رضا کا اظہار فرماتا ہے وہ ثواب ہی میں داخل ہے۔

ایمان کیا ہے؟

اس مسئلہ میں معتزلہ کا اختلاف چھ گروہوں میں انقسام پذیر ہے۔

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ ایمان تمام نوع کی اطاعتوں سے تعبیر ہے، اور اس میں فرائض و نوافل سب شامل ہیں۔ اور یہ کہ گناہوں کی دو قسمیں ہیں۔ صغائر (چھوٹے گناہ) اور کبائر (بڑے گناہ) اور کبائر پھر دو خانوں میں منقسم ہیں۔ کبائر کی ایک قسم وہ ہے جو کفر کے لگ بھگ ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جسے دون کفر یا کفر سے کم درجہ کے کبائر کہنا چاہیے، ان کے نقطہ نظر سے جو چیزیں کفر کا سبب بنتی ہیں وہ تین ہیں۔

(۱) اللہ کو خلق اللہ سے مشابہ قرار دینا۔
(۲) اللہ کو اس کے حکموں اور فیصلوں میں جائر و ظالم سمجھنا، اور اس کی خبروں کی تکذیب کرنا۔
(۳) اس اجماع کو رد کرنا جو آنحضرتؐ کے ان معمولات واقوال پر مشتمل ہے جن کا منصوص اور توقیفی ہونا مسلّم ہے۔
اس بنیاد پر ان کے نزدیک ہر وہ شخص کافر ہے جو اللہ تعالیٰ کو محدود، اور ترکیب پذیر جسم مانتا ہے۔ لیکن اس شخص کو یہ کافر نہیں سمجھتے جو اللہ تعالیٰ کو جسم تو ٹھہراتا ہے مگر اس کے لیے جسمانی صفات اور معنوی تقاضوں کا اثبات نہیں کرتا۔ یہ اس شخص کو بھی کافر کہتے ہیں جو اللہ سبحانہ تعالیٰ کے بارے میں رویت و دیدار کا قائل ہے اور یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی طرح نظر و بصر کا ہدف بن سکتا ہے جس طرح کہ تمام مرئی اشیاء تقابل اور محاذات کی صورت میں نظر و بصر کا ہدف بنتی ہیں۔ نیز وہ شخص بھی کافر ہے جو اس کو کسی خاص محل و مقام میں حلول پذیر تسلیم کرتا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کو دیکھا تو جا سکتا ہے مگر اس طرح نہیں جس طرح کہ غیر مرئی اشیاء کو دیکھا جا سکتا ہے۔
یہ حضرات اس شخص کو بھی فتویٰ کفر کا مستحق گردانتے ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جور و ظلم کی تخلیق کی ہے، اور جسمانی لحاظ سے بالکل معذور اور اپاہج لوگوں کو جن کی ناتوانی و عجز بالکل عیاں ہے، مکلف ٹھہرا کر نادانی کا ثبوت دیا ہے۔ ان کی رائے میں ان لوگوں نے اس طرح گویا اللہ تعالیٰ کو جور و نادانی کا مرتکب مانا ہے۔
ان لوگوں کے خیال میں وہ شخص کفر کا مستحق نہیں ہے جو یہ کہتا ہے کہ اللہ نے فلاں شخص کو فلاں فعل کا مکلف ٹھہرایا ہے، مگر اس کے باوجود اس فعل پر ہم اس کو قادر نہیں سمجھتے۔ کیونکہ اس صورت میں اس نے

صرف اللہ کے معاملہ میں یہ جھوٹ بولا ہے کہ وہ قادر نہیں۔ لیکن یہ نہیں کہا کہ اس نے سرے سے مکلف ہی نہیں ٹھہرایا۔ اسی طرح اس نے اللہ تعالیٰ کو عیب و نادانی سے متصف نہیں مانا۔ یہ قول ابوالہذیل اور اس کے ساتھیوں کا ہے۔ ان سے یہ بات بھی مروی ہے کہ اگر کوئی شخص بڑے بڑے گناہوں سے مجتنب رہے تو اس کے ننھے منّے (صغائر) گناہ بربنائے استحقاق نہیں بلکہ از راہ کرم معاف کر دیے جاتے ہیں۔

اس کی یہ بھی رائے ہے کہ ایمان تمام تر ایمان باللہ سے تعبیر ہے۔ اور اس کے کئی درجے ہیں۔ کچھ وہ باتیں ہیں جن کا ترک کفر ہے اور کچھ وہ باتیں ہیں جن کا ترک فسق ہے کفر نہیں جیسے نماز اور رمضان کے روزے۔ اسی طرح کچھ باتیں ایسی ہیں جن کا ترک گناہ صغیرہ ہے جو نہ تو کفر ہے اور نہ فسق، اور کچھ ایسی بھی ہیں جن کا ترک گناہ صغیرہ کے زمرہ میں بھی شامل نہیں۔ جیسے نوافل۔

(۲) ہشام الفوطی کا کہنا ہے ایمان کا اطلاق تمام نظام اطاعت پر ہوتا ہے۔ جس میں فرائض و نوافل سب شامل ہیں۔ ان کے نزدیک ایمان کے دو اطلاق ہیں۔ ایک ایمان باللہ، اور ایک ایمان للہ۔ ایمان باللہ کے معنی یہ ہیں کہ اس کا ترک کفر ہے، اور ایمان للہ میں ایسی چیزیں شامل ہیں جن کا ترک کفر بھی ہے اور فسق بھی۔ جو کفر نہیں ہے ایسے مسائل شامل ہیں جیسے ترک صلوٰۃ، یا ترک زکوٰۃ وغیرہ۔ ہاں اگر کوئی شخص ترک صلوٰۃ کو جائز سمجھتا ہے تو البتہ کافر ہے۔ اور اگر ترک صلوٰۃ کو حرام قرار دیتا ہے اور نماز نہیں پڑھتا تو یہ فسق ہوگا۔ کفر نہیں۔ ہشام کے نزدیک ایمان للہ میں وہ سب چیزیں آتی ہیں جن کا ترک صغائر میں شمار ہوتا ہے۔

(۳) عباد بن سلیمان کا قول ہے ایمان میں وہ سب تکلیفات

شامل ہیں جن کا اللہ نے حکم دیا ہے۔ فرائض بھی اور وہ نوافل بھی جن کے بارے میں اللہ نے طلب و رغبت کے جذبات کو اکسایا ہے۔ اور ایمان کا اطلاق دو مختلف نوعیتوں پر ہوتا ہے۔ ایک نوعیت وہ ہے کہ جس کا تارک کافر ہے۔ چاہے اس میں سے کسی حصہ یا جز کا تارک ہو جیسے مثلاً توحید اور ملت کے تقاضے ہیں یہ ایمان باللہ ہے۔ دوسری نوعیت وہ ہے کہ جس کے ترک سے کفر لازم نہیں آتا۔ ہاں اس کو فسق یا ضلالت سے البتہ تعبیر کر سکتے ہیں۔ یہ ایمان للہ ہے۔ اور اس کا ترک بعض اوقات صرف گناہ صغیرہ کہلاتا ہے۔ عباد کے نزدیک وہ تمام افعال کفر ٹھہریں گے جو جہل باللہ پر مبنی ہوں۔

(۴) ابراہیم النظام کی یہ رائے ہے کہ ایمان کبائر سے مجتنب رہنے کا نام ہے۔ اور کبائر میں وہ سب باتیں داخل ہیں جن کے بارہ میں وعید آئی ہے۔ اور عنداللہ ایسے افعال بھی کبیرہ ہو سکتے ہیں جن کے بارے میں کوئی وعید نہیں آئی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ عنداللہ کبیرہ نہ محسوب کیے جائیں۔ ایمان بہرحال یہ ہے کہ ان تمام امور سے انسان دامن کشاں رہے جن کے بارہ میں وعید آئی ہے۔ یا جو عنداللہ کبیرہ ہیں۔ اگرچہ ان کے بارہ میں وعید صراحت کے ساتھ مذکور نہ ہو۔ ایمان کا لفظ اس بات کا مقتضی ہے کہ ان تمام باتوں سے اجتناب کیا جائے جن کے بارہ میں وعید آئی ہے اور وہ ہمارے نقطہ نظر سے کبیرہ ہیں۔ عنداللہ ایمان کے معنی ہر کبیرہ سے مجتنب رہنے کے ہیں۔

(۵) کچھ اور لوگوں کا خیال ہے کہ ایمان کا اطلاق ان تمام چیزوں کے اجتناب پر ہوتا ہے کہ جن کے بارہ میں وعید آئی ہے یا جو عنداللہ کبیرہ ہیں۔ ایمان کا یہ اطلاق اسی کا مقتضی ہے۔ اس کے سوا جو نفی نہی

لغزشیں ہیں وہ کبائر کے اجتناب سے خود بخود معاف ہو جاتی ہیں۔

(۲) محمد بن عبدالوہاب الجبائی کے نقطۂ نظر سے ایمان للہ میں وہ سب باتیں شامل ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فرض قرار دیا ہے۔ اس کے خیال میں نوافل ایمان للہ میں داخل نہیں۔ لیکن وہ تمام خصلتیں جن کو اللہ سبحانہ نے فرض کے دائرے میں رکھا ہے ایمان للہ کے ضمن میں بھی آتی ہیں۔ اور ایمان باللہ کے زمرہ میں بھی شمار ہوتی ہیں۔ اور وہ شخص جو فاسق ہے اور ہماری ملت سے ہے ایمان سے لے آنے کی وجہ سے از روئے لغت مومن ہے۔

اس کی رائے میں اسمار کی دو قسمیں ہیں۔ ایک کا تعلق لغت سے ہے اور دوسری کا دین سے۔ سو جہاں تک اسمار لغت کا تعلق ہے ان کا اطلاق اس وقت حق بجانب ہوتا ہے جب ان افعال سے کسی نہ کسی مرحلہ میں تعرض کر لیا جائے جن سے کہ یہ اسمار مشتق ہیں۔ اور اسمار دین کا مطلب یہ ہے کہ ان کا اطلاق اس وقت ہوتا ہے جب وہ افعال بروئے کار لائے جا رہے ہوں اور لائے جا چکے ہوں کہ جن سے ان کا اشتقاق ہوا ہے۔ اس تقسیم کے اعتبار سے وہ شخص جو ملت اسلام سے ہے اور فاسق ہے از روئے لغت مومن ہے، از روئے دین مومن نہیں۔

یہ موقف صرف جبائی کا ہے ورنہ اس سے پہلے اصم کے سوا تمام معتزلہ فاسق کو مومن نہیں جانتے تھے اور کہتے تھے کہ فاسق نہ مومن ہے نہ کافر ہے بلکہ ان دونوں کے بین بین اس کا درجہ ہے۔ (منزلۃ بین المنزلتین)۔ ان کا کہنا تھا کہ بلاشبہ فاسق میں ایمان کی کچھ رمق باقی رہتی ہے مگر ہم اس کو مومن نہیں کہہ سکتے۔ جس طرح مثلاً یہودی میں ایمان کا کوئی نہ کوئی جز ہوتا ہی ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس پر مومن

کا اطلاق نہیں ہو پاتا۔

جبائی گناہوں کی اس تقسیم کو صحیح تسلیم کرتا تھا کہ ان میں کچھ کبائر (بڑے) اور کچھ صغائر (چھوٹے) ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص کبائر سے دامن کشاں رہتا ہے تو صغائر خود بخود معاف ہو جاتے ہیں یعنی کبائر کے ارتکاب سے انسان اس ثواب سے محروم ہو جاتا ہے جو اس کو مومن کی حیثیت سے ملنا چاہیے تھا۔ اور صغائر سے مجتنب رہنے سے اس عذاب سے محفوظ رہتا ہے جو صغائر کے اعتبار سے جھیلنا پڑتا ہے۔

اس کی یہ رائے بھی تھی کہ گناہ کبیرہ کا عزم و ارادہ بھی گناہ کبیرہ ہے۔ اور صغیرہ کا ارادہ بھی صغیرہ ہے۔ اسی طرح کفر کا ارادہ بھی کفر میں داخل ہے۔

ابوالہذیل کا بھی یہی قول ہے۔ وہ کہا کرتا تھا کہ گناہ کا عزم کرنے والا، گویا اس کا اقدام کرنے والا ہے۔

'ابوبکر الاصم' کا کہنا ہے کہ ایمان تمام اطاعتوں سے تعبیر ہے۔ اور جو شخص اپنے گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوتا ہے، جو کفر نہیں، وہ اپنے اس فعل کی وجہ سے فاسق ہے کافر و منافق نہیں۔ اس پر مومن کا اطلاق ہوگا۔ اس لیے کہ یہ توحید کو تسلیم کرتا اور کسی نہ کسی حد تک اطاعت بھی بجا لاتا ہے۔

معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ اللہ نے جس حقیقت پر ایمان کا اطلاق کیا ہے وہ لغوی معنی سے مختلف شے ہے۔

معتزلہ میں صغائر و کبائر کی تقسیم مان لینے کے بعد اختلاف کی نوعیت نے تین گروہوں کی صورت اختیار کی ہے۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ تمام امور جن میں وعید آئی ہے کبیرہ

کے حکم میں ہیں۔ اور وہ تمام مسائل جن میں وعید کی تصریح نہیں ہے صغیرہ کی صف میں شامل ہیں۔

(۲) بعض کا موقف یہ ہے کہ وہ تمام باتیں جن کے بارہ میں وعید آئی ہے وہ کبیرہ میں داخل ہیں۔ اسی طرح جو گناہ اپنی اہمیت کے اعتبار سے اتنے ہی بڑے ہیں، وہ بھی کبائر میں شامل ہیں۔ لیکن جن کے بارہ میں وعید نہیں آئی یا جو اس اہمیت کے گناہ نہیں ہیں کہ جس اہمیت کے مثلاً کبائر ہیں، ان کے بارہ میں یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صغائر میں شمار ہوں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے بعض اجزا کبیرہ ہوں، اور بعض صغیرہ۔ یہ البتہ جائز نہیں کہ وہ نہ تو صغیرہ گناہوں میں شمار ہوں اور نہ وہ صغائر کا کچھ حصہ ہی بنیں۔

(۳) جعفر بن مبشر کا قول ہے، ہر وہ گناہ کبیرہ ہے جس کا ارتکاب عمداً کیا جائے۔ لہذا اگر کوئی شخص کسی بھی معصیت کا جان بوجھ کر ارتکاب کرتا ہے تو وہ گناہ کبیرہ کا مستوجب ہے۔

صغائر معاف ہوتے ہیں یا نہیں۔ اس مسئلہ میں معتزلہ کی تین رائیں ہیں۔

(۱) ایک گروہ کا کہنا ہے، اللہ تعالیٰ اس وقت صغائر کو از راہِ کرم معاف کر دیتے ہیں جب کوئی شخص کبائر سے دامن بچاتا ہے۔

(۲) دوسرے گروہ کی یہ رائے ہے کہ اگر کوئی شخص کبائر سے مجتنب رہے تو اس کے چھوٹے موٹے گناہوں کو اللہ تعالیٰ بربنائے استحقاق معاف کر دیتا ہے۔

(۳) تیسرے گروہ کا یہ موقف ہے کہ توبہ کیے بغیر صغائر معاف نہیں ہوتے۔

معتزلہ میں گناہوں کے بارہ میں ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک غیر کبیرہ گناہ کے ساتھ ایک اور غیر کبیرہ گناہ جمع ہو جائے تو آیا یہ دونوں مل کر گناہ کبیرہ کے برابر ہو جائیں گے۔ اس بارے میں دو گروہ ہیں۔

(۱) معتزلہ کی اکثریت کا یہ قول ہے کہ دو غیر کبیرہ گناہ مل کر ایک گناہ کبیرہ کی شکل اختیار نہیں کرتے۔ اور اسی طرح دو غیر کافرانہ باتیں مل کر کفر نہیں ہو جاتیں۔

(۲) جبائی کی رائے میں صغائر کا ارتکاب اگر ایسے لوگوں کی طرف سے ہو جو کبائر سے دامن کشاں رہتے ہیں تو ان کو معاف کر دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ بالکل جائز ہے کہ دو غیر کبیرہ گناہ مل کر ایک کبیرہ کی صورت اختیار کر لیں۔ مثلاً ایک شخص پہلے ایک درہم چراتا ہے پھر دو چراتا ہے۔ یہاں تک کہ تعداد پانچ درہم تک پہنچ جاتی ہے اب جہاں تک ایک درہم چرانے کا تعلق ہے بلاشبہ گناہ صغیرہ ہے۔ لیکن مال مسروقہ کی تعداد پانچ درہم تک پہنچ جاتی ہے تو یہی فعل گناہ کبیرہ ہو جائے گا۔

جبائی کے علاوہ کچھ دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ جب ایک ایک درہم چرانا گناہ کبیرہ میں داخل نہیں ہے، تو فرداً فرداً پانچ درہم چرانا بھی گناہ کبیرہ نہیں۔ اس فعل کو گناہ کبیرہ سے باز رکھنے والی شے یہ مسئلہ ہے کہ پانچ دراہم ایک ہی مرتبہ چرائے جائیں۔ تو یہ فعل گناہ کبیرہ کی صف میں آئے گا۔

معتزلہ کی اس مسئلہ میں اختلاف ہے اگر کوئی شخص توبہ کے بعد پھر اسی گناہ کا ارادہ کرنے تو کیا اس پر اس کا مواخذہ ہو گا۔ اس

بارے میں ان کی دو رائیں ہیں۔

(۱) ایک گروہ یہ کہتا ہے اگر کوئی شخص گناہ سے تائب ہونے کے بعد دوبارہ اسی کا اعادہ کرتا ہے تو لامحالہ اس پر اس کا مواخذہ ہو گا۔

(۲) دوسرے گروہ کا کہنا ہے، نہیں۔ جس گناہ سے وہ تائب ہو چکا اس پر مواخذہ نہیں۔

ایک نقطہ اختلاف یہ ہے کہ حرز (جہاں حفاظت کا اہتمام ہو) سے سرقہ کرنے والا فاسق ہے یا نہیں۔ اس نزاع نے دو فرقوں کی صورت اختیار کی ہے۔

(۱) ایک فرقہ کہتا ہے ایسا شخص فاسق ہے کیونکہ اس نے فقہاء کو موقع دیا ہے کہ وہ اس کے ہاتھ کاٹ دینے کا فتویٰ دیں۔

(۲) دوسرے فریق کا موقف یہ ہے کہ نہیں یہ شخص فاسق نہیں۔ جعفر بن مبشر نے اس رائے سے اظہار اختلاف کیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ شخص فاسق ہے بشرطیکہ اس نے عمداً ایسا کیا ہو۔

اگر ایک شخص نے ایک درہم اور اس سے زیادہ رقم چرائی ہے تو اس کا کیا حکم ہے، اس مسئلہ میں پانچ مسلک ہیں۔

(۱) جعفر بن مبشر کا خیال ہے کہ جو شخص بھی جان بوجھ کر کسی معصیت کو اپناتا ہے وہ فاسق ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص ایک درہم یا اس سے بھی کم اور زیادہ چراتا ہے تو وہ فاسق ہے۔ یا کسی اور گناہ کا عمداً مرتکب ہوتا ہے، جب بھی فاسق ہے۔

(۲) جبائی کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے ارادہ کے دوسرے

مرحلہ میں یہ طے کرلیا کہ وہ ایک درہم اور دو ثلث (دو تہائی) درہم میں خیانت روا رکھے گا۔ اور پھر جب وہ وقت آگیا تو اس نے اس عزم کو دہرایا، اور یہ فعل کر بیٹھا، تو وہ صرف اس عزم کی وجہ سے فاسق قرار پایا۔ کیونکہ کسی شے کا عزم کرنا بعینہ اس پر عمل پیرا ہونے کے مترادف ہے۔ اور ایک درہم اور دو ثلث درہم چرا لینے کا ارادہ اسی طرح ہے جیسے کوئی سچ مچ ان کو چرا ہی لے۔ سو اگر یہ عزم اور فعل دونوں جمع ہو جائیں تو اس کے بارہ میں کہا جائے گا کہ گویا اس نے پانچ درہم میں خیانت کی ہے۔

(۳) ابو الہذیل کا کہنا ہے، کوئی شخص اس وقت تک فاسق نہیں ہوتا جب تک پانچ دراہم نہ چرائے یا ان کو روک نہ لے۔ بشرطیکہ یہ پانچ درہم اس کے لیے حلال نہ ہوں۔ اور اس سے کم میں فسق کا مرتکب نہیں ہوتا۔ سوا ایسے چور کے جس نے ایک ہی درہم چرایا ہو، اور فقہاء امت میں سے کسی فقیہ نے اس کے ہاتھ کاٹنے کا فتویٰ دیا ہو۔

(۴) کچھ لوگوں کا مسلک یہ ہے کہ دس درہم سے کم چوری پر کوئی شخص فاسق نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس سے کم میں خیانت کرنے والا خائن نہیں کہلاتا۔ فاسق وہ ہے جو دس درہم یا اس سے زیادہ چرائے یا ان میں خیانت کرے۔

(۵) بعض کی رائے میں دو سو درہم سے کم کی چوری یا خیانت فسق نہیں۔ یہ نظام کا خیال ہے۔

اس شخص کے بارہ میں کیا حکم ہے جو زکوٰۃ ادا نہیں کرتا۔
معتزلہ کے اس مسئلہ میں دو گروہ ہیں۔

(۱) ہشام الفوطی کا یہ کہنا ہے کہ ایک شخص اس وقت تک تارک زکوٰۃ نہیں ہو سکتا جب تک وہ یہ طے نہ کرلے کہ اسے کبھی بھی زکوٰۃ ادا کرنا نہیں ہے۔ اور اگر ایک شخص کا ارادہ یہ ہے کہ وہ ایک خاص وقت تک زکوٰۃ ادا نہیں کرے گا، تو اس کو ضال یا گمراہ نہیں کہہ سکتے۔

(۲) اس کے علاوہ دوسرے معتزلہ کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص زکوٰۃ واجب ہو جانے کے بعد ہاتھ کھینچ لیتا ہے اور حاجت مندوں پر اس کو خرچ نہیں کرتا تو یقیناً وہ فاسق ہے۔ کتنا خرچ نہ کرنے پر وہ فاسق ہوتا ہے اس میں اختلاف ہے۔ جو پانچ درہم کے قائل ہیں وہ پانچ کہیں گے، جو دس درہم کے قائل ہیں وہ دس کی سفارش کریں گے، اور جو دوسو درہم ضروری سمجھتے ہیں وہ دوسو درہم کی تاکید کریں گے۔

جن کے بارے میں وعید آئی ہے، معتزلہ کا اتفاق ہے کہ ان میں جو جہنم میں داخل ہوگا، وہ ہمیشہ کے لیے ہوگا۔

فاسق کو مومن کہا جائے گا یا نہیں؟

اس کے بارہ میں تین رائیں ہیں۔

(۱) بعض کا قول ہے کہ فاسق سے متعلق یہ تو کہیں گے کہ وہ ایمان لایا، مگر اس کو مومن، نہیں کہیں گے۔ یہ عباد کا عقیدہ ہے۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایسے شخص کے متعلق نہ تو یہ کہا جائے گا کہ ایمان لایا، اور نہ یہ کہا جائے گا کہ مومن ہے۔

(۳) جبائی کا موقف یہ ہے، یہ کہنا کہ فلاں ایمان لایا، یا یہ کہ فلاں مومن ہے، اس کا تعلق محض لغت کے استعمال سے ہے۔

جو وعید کفار کے بارہ میں آئی ہے کیا اسے عقل سے معلوم کیا جا سکتا ہے؟ یا صرف خبر سے۔

اس مسئلہ میں معتزلہ کے اختلاف نے چھ مدارس فکر کی شکل اختیار کی ہے۔

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ کبائر پر کفار یا غیر کفار کو جو بھی عذاب سے دوچار ہوتا ہے، اس کا تعلق عقلی وجوب سے ہے۔ اسی طرح اس عذاب کا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہونا بھی عقلی مسئلہ ہے۔

(۲) بعض کی رائے میں، تمام گناہوں کے بارہ میں یہ فیصلہ صحیح نہیں۔ ہاں کفر کے بارہ میں البتہ صحیح ہے۔

(۳) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ عقلاً صرف اس قدر واجب ہے کہ اچھے اور برے میں اور اللہ کے دوست اور دشمن میں تمیز کی جائے اور اس تمیز کے کئی پہلو ہیں۔ مثلاً یہ کہ گناہ گاروں کو تو ایسے عذاب سے دوچار ہونا پڑے گا، جو منقطع ہونے والا نہیں۔ اور جو اطاعت شعار ہے وہ اس سے محفوظ رہے گا۔ یا یہ کہ گناہ گار ہلاک ہوں گے، اور مطیع زندہ رہیں گے۔ نیز یہ کہ اللہ کے ان اطاعت شعار بندوں پر جنت میں اللہ کا کرم شامل حال رہے گا۔

ان کے خیال میں اللہ تعالیٰ کو یہ اختیار حاصل ہے کہ تمام گناہگاروں کو معاف کر دے۔ مزید براں یہ کہ ازراہ فضل وکرم ان کو جنت کی نعمتوں سے ہمیشہ ہمیشہ بہرہ مند رکھے۔

(۴) ان میں سے بعض جو اس رائے کی طرف مائل ہیں، یہ رائے رکھتے ہیں کہ بندوں کے ڈھائے ہوئے ظلم اس وقت تک معاف نہیں ہوتے جب تک کہ متعلقہ حضرات معاف نہ کر دیں۔ اور اگر یہ معاف نہ کریں تو پھر قصاص ضروری ہوگا۔

(۵) عباد بن سلیمان کا قول ہے کہ اہل عقل اتنا تو جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر ہر گناہ پر سزا دے گا۔ چنانچہ اسی بنا پر یہ لوگ گنہ گار اور نیک آدمی میں فرق روا رکھتے ہیں۔ لیکن اس سزا کی نوعیت کیا ہوگی۔ اس کو کوئی نہیں جانتا۔ صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ اس لیے اس بات کا علم صرف سمعیات (منقولات) کے ذریعہ ہی ممکن ہے۔

(۶) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ کفار کو عذاب کی کس نوعیت سے دوچار ہونا ہے، اس کو صرف خبر ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔

اس مسئلہ میں بھی ان میں اختلاف رائے ہے کہ کیا یہ ازروئے عقل جائز ہے کہ اللہ اپنے ایک بندے کے گناہ کو تو معاف کر دے اور اسی پر دوسرے بندے کو سزا دے ڈالے۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) جبائی نے اس کو جائز ٹھہرایا ہے۔

(۲) اور اکثریت نے اس سے انکار کیا ہے۔

تمام معتزلہ کا، جو وعید کے قائل ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ اگر ان کے بارے میں کسی خبر کی اللہ تعالیٰ کی طرف سے تصریح ہو، اور وہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے عام ہو تو یہ بات جائز نہیں ہے کہ اس کے عموم کو باقی نہ رکھا جائے۔ اس نوع کی تمام تصریحات جوں کی توں عام ہی رہیں گی چاہے ان کا تعلق ان لوگوں سے ہو جو گناہ کے ارتکاب کو حرام قرار دیتے ہیں۔ اور چاہے ان لوگوں سے ہو جو حلال جانتے ہیں، اور اس پر بھی اس سے باز نہیں آتے۔ جیسے مثلاً قرآن میں ہے،

ان الفجار لفی جحیم۔ (الفطار: ۱۴)	اور بدکار بلاشبہ جہنم میں ہوں گے۔
فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ (زلزال: ۷، ۸)	سو جو شخص دنیا میں ذرہ برابر نیکی کرے گا وہ اس کو وہاں دیکھ لے گا، اور جو شخص ذرہ برابر برائی کرے گا وہ اس کو دیکھ لے گا۔

ان سب کی یہ رائے ہے کہ اس انداز کی خبروں میں نہ تو خصوص کی کوئی گنجائش ہے، اور نہ استثناء کی۔ کیونکہ خصوص یا استثناء ایسی چیزیں نہیں ہیں جو یہاں ظاہر اور واضح ہوں۔ حالانکہ خبر اپنی دلالت کے لحاظ سے بالکل واضح ہے۔

ان کے نقطہ نظر سے اگر خبر عام ہو تو اس میں اس وقت تک خصوصیت نہیں ابھرتی جب تک کہ خود اس خبر میں ایسے قرائن نہ ہوں جو خصوصیت پر دلالت کریں۔ یا جب تک کہ اس خصوصیت کی عقل سفارش نہ کرے۔ ان کے اصول کے مطابق یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی خبر اپنے معنیٰ و مفہوم کی رو سے بغیر کسی قرینہ عقلی و ادبی کے از خود خصوصیت کی حامل ہو۔ اور اس خصوصیت کی تصریح بعد میں ہو

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی خبر سنے جو بظاہر عموم لیے ہوئے ہو اور عقلی لحاظ سے بھی اس میں خصوصیت کی ضرورت محسوس نہ ہو، تو اس صورت میں کیا روش اختیار کی جائے۔ اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اس صورت میں سامع کو چاہیے کہ عموم کے معاملہ میں توقف سے کام لے، اور قرآن، اجماع اور احادیث

کا پورا پورا جائزہ لے ڈالے۔ اگر یہ دیکھے کہ ان میں وجہ تخصیص مذکور نہیں ہے تو عموم کو اختیار کر لے۔ نظام کا عقیدہ یہی ہے۔

(۲) کچھ یوں کہتے ہیں کہ اگر کوئی ایسی خبر معلوم ہو، جس میں عموم پایا جائے تو سننے والے کو چاہیے کہ وہ اس خبر کو ان تمام لوگوں کے حق میں لازمی قرار دے کہ جن کے بارہ میں یہ خبر وارد ہوئی ہے۔ لیکن اس خبر کا ہدف کون لوگ ہیں، سامع اس وقت تک نہیں جان سکتا جب تک کہ اہل لغت سے پوچھ کر معلوم نہ کر لے۔ لہذا جب سننے والے کو معلوم ہو جائے کہ اہل لغت اس خبر کا ہدف فلاں فلاں گروہ یا اشخاص کو قرار دیتے ہیں تو اطلاق عموم کے سلسلہ میں وہ اہل لغت کے اس فیصلہ کو تسلیم کرے۔

ایک صاحب کا یہ خیال ہے، اہل لغت سے پوچھنا اس وقت ضروری ہوتا، جب خود اللہ کے علم میں یہ بات ہوتی کہ میں جس عام خبر کو لوگوں تک پہنچا رہا ہوں، اس کی کوئی نہ کوئی تخصیص موجود ہے۔ جس سے کہ یہ سامعین واقف نہیں ہیں۔ لیکن اس صورت میں خود اللہ تعالیٰ کے لیے اس کے سوا اور کوئی طرز عمل مناسب نہ ہوتا کہ وہ خود اس تخصیص کی تصریح کر دیتے۔ مگر جب اللہ تعالیٰ کے علم میں اس نوع کی کوئی تخصیص ہی نہیں ہے تو سامع کو چاہیے کہ عموم ہی کو قائم رہنے دے۔ یہ ابوالہذیل اور شحام کی رائے ہے۔

معتزلہ میں ایک نقطۂ اختلاف یہ امر ہے کہ کبائر کے مرتکب لوگوں کے بارہ میں وعید کس طرح معلوم کی جا سکتی ہے۔ اس معاملہ میں تین مختلف گروہ ہیں۔

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ یہ بات صرف تنزیل (قرآن) ہی کے

کے ذریعہ معلوم ہو سکتی ہے۔ ابوالہذیل کا یہی قول ہے۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ وعید تنزیل کے ذریعہ نہیں بلکہ تاویل و تعبیر کے ذریعہ معلوم کی جا سکتی ہے۔ فوطی اسی بات کا قائل ہے۔

(۳) الاصم کا قول ہے کہ یہ نہ تو تاویل سے معلوم کی جا سکتی ہے اور نہ تنزیل سے بلکہ اس کی بنا اس حقیقت پر ہے کہ اہل قبلہ فساق امت کو لائق شتم (لعن) سمجھتے ہیں۔ اور جو بھی اہل قبلہ کے نقطۂ نظر سے لائق شتم ہو گا، اُسے عدو اللہ (خدا کا دشمن) قرار دیا جائے گا۔ اور دشمن خدا کے لیے جہنمی ہونا ضروری ہے۔

اصم، کے سوا تمام معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ امر بالمعروف (نیکی کی تلقین)، اور نہی عن المنکر (برائی سے روکنا) ہر مسلمان پر، بشرط امکان و استطاعت فرض ہے۔ زبان کے ساتھ بھی، اور ہاتھ اور تلوار کے ساتھ بھی، جس طرح بھی ممکن ہو۔

یہ ہیں وہ پانچ اصول جن پر اعتزال کی بنیاد ہے۔ ان میں اختلافات کی کیا نوعیت ہے اس کو ہم نے واضح کر دیا ہے۔ یہ پانچ اصول حسب ذیل ہیں:

توحید۔ عدل۔ منزلۃ بین منزلتین (یعنی کفر و ایمان میں بین بین کی راہ) اثبات وعید۔ اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر۔

جہمیہ

'جہم' نے جن مسائل میں تفرد اختیار کیا، ان میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ جنت و دوزخ دونوں بالآخر فنا ہونے والے ہیں، اور یہ کہ ایمان فقط اللہ کی معرفت سے تعبیر ہے۔ اس کی یہ بھی رائے تھی کہ فعل درحقیقت اللہ کے سوا اور کسی کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا انسان کی طرف اس کی نسبت مجاز کے طور پر ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ درخت نے نمو وحرکت کا ثبوت دیا، فلک گھوما، یا آفتاب ڈھلا، یہ سب افعال، اللہ کے ہیں۔ جو درخت، فلک اور آفتاب کی طرف منسوب ہوئے۔ ہاں یہ البتہ صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ایک ایسی قوت عطا کر رکھی ہے جو ان افعال کا منبع ہے۔ اسی طرح اس نے اسے اختیار اور ارادہ فعل کی صلاحیتیں دے رکھی ہیں جن میں یہ دوسری اشیاء سے منفرد ہے۔ لیکن صلاحیتیں ایسے انداز کی ہیں جیسے انسان کا طویل ہونا، یا مثلاً خاص رنگ کا ہونا،

جہم کی طرف امر بالمعروف (نیکی کی تلقین) اور نہی عن المنکر (برائی سے روکنا) کی اہمیتوں کا دعویٰ بھی منسوب کیا جاتا ہے۔

اس کی موت بنی امیہ کے آخری دور میں سلم بن احوز المازنی کے ہاتھوں واقع ہوئی۔

اس کا یہ مسلک بھی روایات میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ پر شے کا اطلاق نہیں ہو پاتا۔ کیونکہ اس طرح اللہ تعالیٰ کا اشیاء سے مشابہ ہونا لازم آتا ہے۔

وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اللہ کا علم حادث ہے۔
اس سے خلق قرآن کا عقیدہ بھی مروی ہے۔
یہ اس عقیدہ کا بھی حامل تھا کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ نہیں کہنا چاہیے
کہ وہ ہمیشہ سے اُن اشیاء کو جانتا ہے جو ابھی معرض وجود میں نہیں آپائیں۔

(ضرار بن عمرو کے ماننے والے)

ضرار بن عمرو [۵۵] نے معتزلہ سے ہٹ کر جو عقیدہ اختیار کیا وہ یہ تھا کہ بندوں کے اعمال مخلوق ہیں، اور ایک ہی فعل دو دو فاعلوں کی طرف منسوب ہے۔ ایک فاعل وہ ہے جس نے فعل پیدا کیا اور وہ اللہ ہے، اور ایک فاعل وہ ہے جس نے فعل کو اختیار (اکتساب) کیا وہ بندہ ہے۔

اس پہلو سے دیکھیے تو اللہ بھی حقیقی فاعل ہے اور بندے بھی حقیقی فاعل ہیں۔

استطاعت کے بارہ میں اس کا یہ خیال تھا کہ یہ فعل سے پہلے بھی ہوتی ہے اور فعل کے ساتھ یا ہمقراں بھی۔ اور یہ کہ یہ مستطیع کا ایک حصہ ہے۔ انسان سے متعلق اس کی یہ رائے تھی کہ یہ مجموعہ اعراض ہے۔

اسی طرح جسم بھی اس کے نزدیک اجتماع اعراض کا نام ہے جس میں رنگ، مزہ، بو، حرارت و برودت، اور محسوسیت (مجسّت) وغیرہ داخل ہے۔ اس کے خیال میں اعراض جسم کے قالب میں ڈھل سکتی ہیں۔ یہ صرف اسی کی رائے ہے، اکثریت اس کی منکر ہے۔ اس کے نقطۂ نظر سے طول، عرض اور عمق جو جسم کے حصے ہیں، انسان کا فعل بھی ہو سکتے ہیں۔

جہم کی یہ رائے بھی تھی کہ ہر وہ شے جو انسانی فعل کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے جیسے مار پیٹ سے، اذیت یا الم یا پتھر پھینک دینے سے، پتھر کا حرکت پذیر ہونا، اس میں بھی بیک وقت انسان اور خدا دونوں کی کارفرمائی

کو دخل ہے۔

اس کا یہ بھی گمان تھا کہ اللہ کے قادر، عالم ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ عاجز اور جاہل نہیں ہے۔ اور یہی روش اس کی تمام صفات کے بارہ میں تھی۔

اس سے یہ بات بھی مروی ہے کہ عبداللہ بن مسعود، اور ابی بن کعب کی قرأت کا منکر تھا۔ اس کا خیال تھا کہ اللہ نے ان قرأات کے مطابق قرآن نازل نہیں فرمایا۔

کسی شخص کا قلب کن سرائر (پوشیدہ باتوں) کو چھپائے ہوئے ہے۔ اس کی یہ رائے تھی کہ ہم نہیں جانتے۔ ممکن ہے جس کو ہم مومن سمجھ رہے ہیں، اس کے دل میں بجز کفر و تکذیب کے اور کچھ پنہاں نہ ہو۔ چنانچہ یہ کہا کرتا تھا کہ اگر کسی شخص کو میرے سامنے لایا جائے تو میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ ممکن ہے یہ دل میں کفر چھپائے ہوئے ہو۔ یہی نہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ اگر سب مسلمانوں سے متعلق مجھ سے پوچھا جائے تو میں یہی کہوں گا کہ شاید ان کے دلوں میں کفر پنہاں ہو۔

رویت باری کے متعلق اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن مومنین میں چھٹا حاسہ ایسا پیدا کردیں گے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ماہیت کا ادراک کرسکیں گے۔ حفص الفرد وغیرہ نے اس مسئلہ میں اسی کی پیروی کی ہے۔

حسین بن نجار کا عقیدہ

حسین بن نجار ؒ اور اس کے اتباع جنھیں 'الحسینیہ' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ان کا یہ عقیدہ ہے کہ بندوں کے اعمال مخلوق ہیں، اور وہی اپنے اعمال کے فاعل بھی ہیں، اور اللہ کے دائرۂ حکومت میں صرف اللہ ہی کا ارادہ کارفرما ہے۔ وہ ہمیشہ سے ان اشیاء کے اعتبار سے بھی مرید (ارادہ کناں) رہا ہے جو ایک وقت متعین میں وجود کا پیراہن اختیار کرنے والی ہیں، اور ان اشیاء سے بھی اس کا ارادہ وابستہ رہا ہے جن کے بارہ میں اس کے علم کا یہ فیصلہ ہے کہ انھیں وجود کے قالب میں نہیں ڈھلنا ہے۔

اس کا یہ بھی خیال ہے کہ استطاعت فعل سے مقدم نہیں۔ ہاں اللہ کی طرف سے ایک طرح کی مدد ضرور فعل کے ساتھ ہی ابھرتی ہے، اور یہی استطاعت ہے۔ اور یہ کہ ایک استطاعت سے دو فعل انجام نہیں پاسکتے بلکہ ہر ہر فعل کے لیے از سر نو اس وقت استطاعت پیدا ہوتی ہے جب کہ یہ فعل معرض وجود میں آتا ہے۔ اور یہ کہ استطاعت باقی رہنے والی شے نہیں اس کا وجود، وجود فعل کا سبب ہے۔ اور اس کا عدم، عدم فعل پر منتج ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک ایمان کی استطاعت سے مراد اللہ تعالیٰ کی توفیق فضل، نعمت، احسان اور ہدایت وتسدید (استواری) کا شامل ہونا ہے۔ اور کفر کی استطاعت کا مطلب گمراہی، ذلت، بلاء اور شر ہے۔ اس کے نزدیک اس بات میں کچھ حرج نہیں کہ طاعت کا ظہور حالت معصیت میں

ہو۔ یعنی جب وہ اس معصیت کو بایں طور چھوڑ دے کہ نہ تو یہ طاعت معصیت کے بالکل ہمقراں ہو، اور نہ اس نے خصوصیت سے ترک معصیت کے لیے اس وقت خاص کو چنا، اور منتخب کیا ہو۔

اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ مومن ہدایت یافتہ ہے اور اللہ تعالیٰ نے اسے توفیق سے بہرہ مند کیا اور ہدایت دی ہے۔ اور کافر ذلیل ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے ذلت سے دوچار کیا ہے اور اس نے اس کو گمراہ کیا ہے اس کے دل پر مہر کردی ہے، اسے ہدایت سے محروم رکھا ہے، اور اس کی طرف التفات نہیں فرمایا۔ یہی نہیں۔ اللہ ہی نے اس کے کفر کی تخلیق کی ہے۔ چنانچہ اس کی نہ اصلاح کی ہے اور نہ اس کی طرف توجہ و التفات کی نظر ڈالی ہے۔ اور اگر اللہ تعالیٰ اس کو اپنی نگاہ کرم سے نوازتا اور اس کی اصلاح چاہتا تو یقیناً یہ صالح ہوتا۔

چھوٹے بچوں سے متعلق اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اگر وہ چاہے تو انھیں عذاب سے دوچار کرے اور چاہے تو اپنے فضل وکرم سے کام لے کر عذاب سے بچا لے۔ یہ دونوں باتیں اللہ کے لیے جائز اور روا ہیں۔

اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ اگر تمام کفار سے لطف وکرم کا سلوک روا رکھتا تو وہ ایمان لے آتے۔ اور اللہ قطعی اس بات پر قادر ہے کہ ان کے ساتھ لطف وکرم کا وہ انداز اختیار کرے کہ جس کے نتیجے میں کفار ایمان لے آئیں۔ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کو ایسے کاموں کا مکلف گردانا ہے جس پر وہ قدرت نہیں رکھتے لیکن یہ عدم قدرت نہ تو کسی ایسے عجز کی بنا پر ہے جو ان میں حلول پذیر ہوا، اور نہ کسی آفت وبیماری کی وجہ سے ہے۔

افعال کے بارہ میں اس کا یہ عقیدہ تھا کہ ان کی کارفرمائی کا دائرہ نفس انسانی ہی میں محصور ہے جیسے حرکت، سکون، ارادہ، علوم، کفر وایمان وغیرہ

اور یہ کہ نفس انسان کے باہر یہ ان کی تخلیق پہ قادر نہیں۔ چنانچہ نہ تو یہ الم و اذیت پیدا کرتا ہے نہ ادراک کی تخلیق پر قادر ہے اور نہ رویت ہی پر، بطور تولد (رد عمل) کے بھی یہ کسی فعل پر قادر نہیں۔

برغوث بھی اسی رائے کا حامی تھا اس کے نزدیک وہ تمام اشیا جو تولد کے طور پر ظاہر ہوتی ہیں اللہ کا فعل ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے پتھر کو اس طرح کی فطرت عطا کی ہے کہ اگر کوئی اسے لڑھکائے تو وہ لڑھک جائے۔ اسی طرح حیوان کو اس انداز سے بنایا ہے کہ اگر کوئی شخص اسے مارے یا اس کے جسم کا کوئی حصہ کاٹ دے تو وہ اذیت و الم محسوس کرے۔

اس کا یہ بھی خیال تھا کہ اللہ ان معنوں میں ہمیشہ جواد رہا ہے کہ اس میں کبھی بھی بخل نہیں تھا۔ اور ان معنوں میں ہمیشہ سے متکلم ہے کہ کبھی بھی اس کو عجز کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ اور یہ کہ اللہ کا کلام حادث اور مخلوق ہے۔

توحید میں اس کا وہی عقیدہ تھا جو معتزلہ کا ہے۔ ہاں ارادہ اور جود (سخاوت) وغیرہ میں اس نے ان سے مختلف روش اختیار کی ہے۔ مسئلہ قدر میں بھی یہ ان کا ہم نوا نہیں۔ یہ ارجاء کا قائل ہے۔ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ اللہ چاہے تو آنکھ کو دل سے بدل دے، اور آنکھ میں دل کی صلاحیتیں رکھ دے تاکہ اس طرح آنکھ دیدار حق سے بہرہ مند ہو سکے۔ اس صورت کے علاوہ یہ رویت باری کا منکر تھا۔ مرنے والے کے متعلق اس کی یہ رائے تھی کہ یہ وقت مقررہ ہی پر مرتا ہے اور قتل کیا جاتا ہے جب بھی وقت مقررہ کے مطابق۔

اس کا یہ بھی قول تھا کہ اللہ تعالیٰ حلال رزق بھی دیا کرتا ہے اور حرام کا بھی اہتمام کرتا ہے۔ رزق اس کے نزدیک دو طرح کا ہے۔ ایک غذا کے معنوں میں اور ایک تملیک کے معنوں میں۔

بکریہ

یعنی بکر بن اخت عبدالواحد بن زید کے ماننے والوں کے عقائد۔

اگر کبائر کا ارتکاب اہل قبلہ کی طرف سے ہے تو وہ اس کے نزدیک تمام تر نفاق ہے۔ اس کے نزدیک کبیرہ کا مرتکب مسلمان شیطان کا پجاری ہے۔ اللہ کی تکذیب اور انکار کرنے والا منافق ہے۔ اس کا ٹھکانا جہنم کا اسفل ترین مقام ہے جس میں اس کو ہمیشہ رہنا ہے۔ بشرطیکہ یہ ان گناہوں پر اصرار کرنے والا ہو۔ درحقیقت اس کے دل میں اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال کا کوئی تصور موجود نہیں۔ اگرچہ بظاہر یہ اسلام و ایمان کا مدعی ہے۔ گناہوں میں کچھ ننھے منے گناہ (صغائر) بھی ہوتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص ان گناہوں پر مصر رہے تو وہ بھی کبائر ہی کا مرتکب ہے۔

اس کا یہ بھی خیال تھا کہ جس شخص کے دل پہ اللہ مہر کر دے وہ کبھی بھی مخلص نہیں ہو سکتا۔

زرقان نے اس کے اس عقیدہ کو نقل کیا ہے کہ اگر کسی کے دل پر مہر لگ جائے جب بھی وہ اخلاص سے متعلق مکلف و مامور ضرور ہے اس کے نزدیک دل پر مہر لگ جانے سے، جو اخلاص میں کمی اور اس میں ایک دیوار سی حائل ہو گئی ہے، یہ گویا عقوبت و عذاب ہی کی ایک صورت ہے۔ تاہم اس کے باوجود یہ ایمان کے معاملہ میں مکلف و مامور قطعی ہے۔

زرقان نے عبدالواحد بن زید سے یہ قول نقل کیا ہے کہ ایسا شخص مامور نہیں ہے کہ اخلاص کو اپنائے۔ اس کے بعض ماننے والوں نے اس کی یہ توجیہہ اس کی طرف منسوب کی ہے کہ چونکہ جہر لگ جانے سے اس میں اور ایمان میں ایک طرح کا فاصلہ حائل ہو گیا ہے اس لیے اس کو مامور نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔

قاتل کے بارہ میں اس کی یہ رائے تھی کہ اس کی توبہ قبول نہیں ہوتی۔

چھوٹے بچوں کے بارہ میں اس کا یہ نظریہ تھا کہ یہ "تکلیف و الم کی اذیتوں کو محسوس نہیں کرتے، چاہے انھیں مارا پیٹا جائے اور چاہے ان کے اعضا کی قطع وبرید کی جائے۔ اس کے خیال میں یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی ان اذیتوں کو ان کے لیے لذت و لطف سے بدل دے۔

علی، طلحہ، اور زبیر سے متعلق اس کی یہ رائے تھی کہ ان میں جو جنگ و پیکار ہوئی، اللہ نے ان کو معاف کر دیا ہے۔ اگرچہ یہ جنگ و پیکار کفر و شرک ہی کے مترادف تھی۔

اہل بدر کے بارہ میں اس کا موقف یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ یہ آئندہ کیا کرنے والے ہیں۔ یہی وجہ ہے اس نے کہہ دیا۔ تم جو چاہو کرو میں نے تمھاری لغزشوں پر خط عفو کھینچ دیا ہے۔

اس کا یہ بھی خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار قیامت کے روز ایسی صورت کے ذریعہ ممکن ہو گا جس کو اللہ تعالیٰ خود پیدا کریں گے۔ اور اللہ اسی شکل و صورت کے ذریعہ اپنے بندوں سے ہم کلام ہوں گے۔

انسان سے متعلق اس کی یہ رائے تھی کہ وہ روح ہے۔ اسی طرح تمام حیوانات کے بارہ میں اس کا یہ خیال تھا کہ ان میں روح ہے۔ جمادات میں یہ کسی طرح کی زندگی، علم یا قدرت تسلیم نہیں کرتا تھا۔

اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ مار پیٹ سے جو الم و اذیت پیدا ہوتی ہے

اس کا خالق اللہ ہے۔ چنانچہ اس کے نزدیک یہ عین ممکن ہے کہ مارپیٹ تو ہو مگر الم و ایذا پیدا نہ ہو۔ یہی رائے اس کی اشیاء (متولدہ رد عمل کے طور پر پیدا ہونے والے نتائج) کے بارہ میں تھی۔

اللہ سے متعلق اس کا یہ عقیدہ تھا کہ وہ ہر جگہ ہے۔

"زرقان" نے استطاعت سے متعلق اس کی یہ رائے نقل کی ہے کہ اس کا وجود فعل سے پہلے ہے۔

پیاز اور لہسن کو یہ حرام خیال کرتا تھا، کیونکہ ان کو کھا کر انسان مسجد میں داخل نہیں ہو سکتا۔ اس کے نزدیک قراقر سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

گروہ زہاد

امت کا ایک گروہ زہد و عبادت کا مدعی ہے۔ یہ اس بات کو جائز سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اجسام میں حلول پذیر ہو۔ یہ جب کسی چیز کو دیکھتے اور پسند کرتے ہیں تو پکار اٹھتے ہیں، کیا معلوم یہ ہمارا پروردگار ہو حلول پذیر ہے۔ ان میں کے کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار دنیا میں اعمال کی مناسبت سے ہے جس کے اعمال اچھے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کو اچھی صورت میں دیکھے گا۔

ان میں کے بعض یہ رائے رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے معاذاللہ معانقہ ہو سکتا ہے۔ اُسے چھو لینا ممکن ہے اور اس کے ساتھ دنیا ہی میں نشست و برخاست کی صورتیں بھی نکل سکتی ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو چھو لینا از روئے عقل جائز ہے۔

انہی میں کے کچھ لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے انسان ہی کی طرح اعضاء ہیں، جوارح ہیں۔ ابعاض (حصے) ہیں۔ اور گوشت پوست اور خون ہے (ہمارا پروردگار اس جسمانیت سے کہیں منزہ اور بلند ہے)۔

صوفیاء میں ایک آدمی، ابی شعیب نامی یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ اللہ تعالیٰ اپنے دوستوں کی اطاعت سے فرح و مسرت محسوس کرتا ہے، اور اگر یہ نافرمانی کریں تو غم و حزن سے دوچار ہوتا ہے۔

گروہ زہاد میں ایسے لوگ بھی ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ عبادت سے ان

کو ایسا مقام حاصل ہوجاتا ہے جہاں عبادات ساقط ہوجاتی ہیں۔ اور زنا کے قبیل کی ممنوع اشیاء، مباح قرار پاتی ہیں۔

ان میں ایسے حضرات بھی ہیں جن کا یہ خیال ہے کہ عبادت سے یہ اس لائق ہوجاتے ہیں کہ اس دنیا ہی میں جنت کے میووں سے کام و دہن کی تواضع کر سکیں۔ حوروں سے ہمکنار ہو سکیں اور شیطان سے لڑا سکیں۔

اور ایسے لوگ بھی ہیں جو اس زعم میں مبتلا ہیں کہ عبادت انھیں ایسا مقام عطا کر سکتی ہے جو انبیاء، اور ملائکہ مقربین سے بھی افضل ہو۔

اصحاب حدیث یا اہل السنۃ کے عقائد

اہل الحدیث یا اہل السنۃ جن چیزوں کو فکر و نظر کا محور کرتے ہیں وہ یہ ہیں،

اللہ، ملائکہ، اللہ کی بھیجی ہوئی کتابیں، اس کے رسول، اور جو حکم بھی اللہ کی طرف سے آیا، یا جو ذخیرۂ احادیث ثقہ راویوں نے آنحضرتؐ سے روایت کیا اور امت تک پہنچایا، ان سب کی حقانیت کا یہ اقرار کرتے ہیں اور ان میں سے کسی شے کی بھی یہ تردید نہیں کرتے۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ ایک، فرد (یگانہ) اور صمد (بے نیاز) ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ نہ اس کا کوئی بیٹا ہے نہ جورو۔ محمدؐ اللہ کے رسول اور اس کے بندے ہیں۔ جنت برحق ہے۔ جہنم بھی برحق ہے قیامت آ کے رہے گی۔ اس میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش پائی نہیں جاتی اور یہ کہ اللہ تعالیٰ قبروں میں سے لوگوں کو اٹھا کھڑا کرے گا۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے،

الرحمٰن علی العرش استوی — طٰہٰ ۵ — رحمٰن عرش پر استوار پذیر ہے۔

اس کے دو ہاتھ بھی ہیں۔ کس طرح کے ہیں؟ یہ نہیں معلوم۔ قرآن میں ہے،

خلقت بیدی — ص ۷۵ — جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا

بلکہ اس کے دونوں ہاتھ کشادہ ہیں۔

اس کی دو آنکھیں بھی ہیں۔ مگر کیفیت نہیں معلوم۔ قرآن میں ہے،

تجری باعیننا (قمر) کشتی جو ہماری آنکھوں کے سامنے رواں تھی
یہی نہیں، اس کا چہرہ بھی ہے۔ قرآن ہی میں ہے،
ویبقی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام (رحمٰن: ۲۷) اور آپ کے پروردگار کا 'چہرہ' باقی رہ جائے گا جو کہ عظمت و احسان والا ہے۔
ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کے بارہ میں معتزلہ و خوارج کی طرح یہ کہنا کہ یہ اللہ کا غیر ہیں جائز نہیں۔
ان کے نزدیک اللہ کے لیے صفت علم کا اثبات قرآن میں موجود ہے جیسا کہ ارشاد ہے،
انزله بعلمه (نساء: ۱۶۶) اور اس (کتاب) کو بھیجا بھی اپنے علمی کمال کے ساتھ۔
وما تحمل من انثیٰ ولا تضع الا بعلمه (فاطر: ۱۱) اور کسی عورت کو نہ حمل رہتا ہے اور نہ وہ جنتی ہے مگر سب اس کے علم سے ہوتا ہے۔
انھوں نے اللہ کے لیے سمع و بصر کی صفت کو بھی ثابت کیا ہے، اور قوت کا بھی اثبات کیا ہے۔ معتزلہ کی طرح ان صفات کی نفی نہیں کی۔ جیسا کہ قرآنِ حکیم میں ہے،
اولم یروا ان اللہ الذی خلقهم هو اشد منهم قوة (حم السجدہ: ۱۵) کیا ان کو یہ نظر نہ آیا کہ جس خدا نے ان کو پیدا کیا وہ ان سے قوت میں بہت زیادہ ہے۔
ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ زمین میں خیر و شر کی قسم سے جو کچھ بھی رونما ہوتا ہے اللہ کی مشیت سے رونما ہوتا ہے اور یہ کہ سب چیزیں اللہ ہی کی مشیت کے تابع ہیں۔ ارشاد باری ہے،
وما تشاءون الا ان یشاء اللہ (تکویر) اور تم بدون خدائے رب العلمین کے چاہے کچھ نہیں چاہ سکتے۔
اسی حقیقت کا اظہار مسلمان ان الفاظ میں کرتے ہیں،

ماشاء اللہ کان وما لا یشاء اللہ لا یکون
جو اللہ چاہتا ہے وہ ہوتا ہے، اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہو پاتا۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ استطاعت فعل، فعل سے پہلے نہیں ہوتی، اور کوئی شخص بھی کسی ایسے فعل پر قدرت نہیں رکھتا جو اللہ کے علم میں نہ ہو، اور نہ ایسے فعل پر قدرت رکھتا ہے جس کے بارہ میں اللہ کے علم میں یہ بات ہو کہ وہ اس کو انجام دینے والا نہیں۔

یہ اللہ کے سوا کسی شے کو خالق تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک بندوں کے گناہ بھی اللہ کی تخلیق ہیں۔ اور ان کے اعمال کو بھی اسی نے پیدا کیا ہے بندے اس لائق نہیں کہ فعل وعمل کی تخلیق کر سکیں۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مومنوں کو اپنی اطاعت کی توفیق بخشی ہے، اور کافروں کو ذلیل کیا ہے۔ یعنی مسلمانوں پر تو لطف وکرم کیا ہے ان کا خاص خیال رکھا ہے۔ ان کی اصلاح کی ہے اور ان کی رہنمائی فرمائی ہے۔ لیکن کفار کے ساتھ لطف وکرم کا یہ برتاؤ روا نہیں رکھا۔ نہ ان کی اصلاح کی ہے اور نہ ان کی رہنمائی ہی فرمائی ہے۔ اور اگر اللہ تعالیٰ ان کی اصلاح کرتا تو یقیناً یہ اصلاح کو قبول کرتے، اور اگر ان کی رہنمائی فرماتا، تو یقیناً یہ صحیح راستہ پر گامزن ہوتے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے یہی چاہا کہ یہ اس کے علم کے مطابق کافر ہی رہیں۔ اسی بنا پر اس نے انھیں ذلیل کیا۔ انھیں گمراہ ٹھہرایا اور ان کے دلوں پر مہر کر دی۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ خیر وشر اللہ کی قضا و قدر کے تابع ہیں۔ یہ لوگ قضا و قدر پر ایمان رکھتے ہیں۔ چاہے اس کا تعلق خیر سے ہو، چاہے شر سے، چاہے خوش آئند واقعات سے ہو، اور چاہے غیر خوشگوار واقعات سے۔ یہ لوگ اس حقیقت پر بھی ایمان رکھتے ہیں کہ یہ اپنے نفع ونقصان پر قدرت نہیں رکھتے۔ ان کے نزدیک نفع وضرر کی کلید اللہ کے ہاتھ میں

ہے، جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔ یہ اپنے جملہ معاملات کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔ اور ہر ہر وقت اور ہر ہر آن اس کی احتیاج اور اس کی طرف رجوع کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

قرآن کے بارہ میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ غیر مخلوق ہے۔ اور کلام سے مراد ان کے نزدیک یہی مجموعہ الفاظ ہے۔ لہٰذا جو شخص یہ کہتا ہے کہ میرے تلفظ کے اعتبار سے قرآن مخلوق ہے وہ بدعت طرازی کا مرتکب ہوتا ہے۔ ان کی رائے میں نہ تو یہ کہنا درست ہے کہ میرا تلفظ قرآن مخلوق ہے، اور نہ یہ کہنا درست ہے کہ غیر مخلوق ہے۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قیامت کے روز دیدار ہوگا اور اسی طرح ہوگا جس طرح ہم چودھویں کا چاند دیکھتے ہیں۔ لیکن اس دیدار سے صرف مومن ہی مشرف ہو سکیں گے کفار نہیں۔ کیونکہ ان کو تو اس دن اس شرف سے محروم رکھا جائے گا۔ جیسا کہ قرآن میں ہے۔

كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ (تطفیف: ۱۵)

ہرگز ایسا نہیں۔ ان لوگوں کو اس روز پروردگار کے دیدار دیکھنے سے روک دیا جائے گا۔

حضرت موسیٰ نے بلاشبہ اللہ تعالیٰ کو دنیا ہی میں دیکھ لینے کی آرزو کی۔ اللہ تعالیٰ نے اس کے جواب میں پہاڑ کو اپنی تجلی کا ہدف قرار دیا جو ٹوٹ پھوٹ کر ریزہ ریزہ ہو گیا۔ اس سے یہ جتانا مقصود تھا کہ اللہ تعالیٰ کو موسیٰ اس دنیا میں نہیں دیکھ سکتے آخرت میں دیکھیں گے۔

اہل قبلہ میں یہ کسی کی تکفیر نہیں کرتے چاہے کوئی شخص کبیرہ کا مرتکب کیوں نہ ہو۔ مثلاً یہ کہ چوری اور زنا وغیرہ ایسے گناہ کرے۔ اگر اس میں ایمان پایا جاتا ہے تو وہ ان کے نزدیک ان بڑے بڑے گناہوں کے باوجود مومن ہے۔

ایمان کے معنی ان کے ہاں یہ ہیں کہ اللہ کو مانا جائے، اس کے فرشتوں

اور اس کی نازل کردہ کتابوں کو تسلیم کیا جائے۔ تقدیر پر ایمان ہو چاہے اس کا تعلق خیر سے ہو، چاہے شر سے، چاہے خوش آیند واقعات سے ہو، چاہے تلخ حقائق سے۔ اس پر ایمان اس طرح کا ہونا چاہیے کہ جو مصیبت ٹل گئی وہ کبھی پیش آنے والی نہ تھی، اور جو پیش آ گئی ٹلنا اس کے لیے مقدر نہ تھا۔

ایمان یہ ہے کہ توحید کو تسلیم کیا جائے۔ یعنی اس بات کی گواہی دی جائے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں۔ جیسا کہ احادیث میں آیا ہے۔ ان کے نقطۂ نگاہ سے اسلام ایمان سے مختلف شے ہے۔

اور یہ حضرات اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مقلب القلوب (دلوں کو پھیر دینے والا) ہے۔

یہ اس بات کا بھی اقرار کرتے ہیں کہ آنحضرتؐ کی شفاعت ہو گی، اور اس کا استحقاق آپؐ کی امت میں سے ان لوگوں کو ہو گا جنھوں نے کبائر کا ارتکاب کیا ہے۔ ان کے نزدیک عذاب قبر برحق ہے۔ حوض کوثر برحق ہے پلصراط برحق ہے۔ موت کے بعد زندہ ہونا برحق ہے۔ اور محاسبہ کا پیش آنا برحق ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی صحیح ہے کہ ہمیں اللہ کے روبرو کھڑا ہونا ہے۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ایمان قول و عمل سے تعبیر ہے، جس میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔ اور اس سلسلہ میں مخلوق یا غیر مخلوق کی تقسیم کے قائل نہیں۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اللہ کے اسماء و صفات عین اللہ ہیں۔ اہل کبائر کے بارہ میں یہ جہنمی ہونے کی گواہی نہیں دیتے۔ اور نہ یہ موحدین میں سے کسی کے لیے جنت کو حتمی سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے وہ جہاں چاہے رکھے۔ اگر چاہے تو عذاب سے دوچار کرے، اور چاہے تو معاف کر دے۔

ان کا ایمان ہے کہ اللہ تعالیٰ موحدین میں سے بہتوں کو جہنم میں سے نکال دے گا۔ جیسا کہ آنحضرتؐ سے متعدد احادیث میں مروی ہے۔ دین کے

بارہ میں جدل و مناظرہ سے یہ لوگ انکار کرتے ہیں۔
جبر و قدر کے مسئلوں میں اس بحث و تحیص سے دامن کشاں رہتے ہیں،
جو اہل جدل کا شیوہ ہے۔
یہ ہر اس بات کو صحیح تسلیم کرتے ہیں جو احادیث صحیحہ میں مروی ہے، یا جو
ان آثار میں ہے جو ثقات کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہیں، جن میں کا ہر راوی
عادل ہے۔ اور عادل ہی سے اس نے ان آثار کو نقل بھی کیا ہے۔ یہاں تک
کہ یہ سلسلہ آخر آخر میں آنحضرتؐ تک وسعت پذیر ہو۔
یہ لوگ مین میخ، یا کیف (کیونکر) اور لِمَ (کیوں) کے قائل نہیں۔ اس
لیے کہ دین کے معاملہ میں اس طرح کی موشگافیاں بدعت ہیں۔
یہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ نے شر کا حکم نہیں دیا بلکہ شر سے روکا ہے
خیر کا حکم دیا ہے۔ اور شر کو برا سمجھا ہے۔ لیکن خیر و شر اس کے ارادۂ تکوینی
میں ضرور داخل ہے۔
یہ سلف کے اس حق کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے پیغمبر کی رفاقت
سے بہرہ مند کیا۔ یہ ان کے فضائل کو تو لیتے ہیں لیکن ان جھگڑوں سے دامن کشاں
رہتے ہیں جو ان میں کے چھوٹوں یا بڑوں میں پیدا ہوئے۔ یہ ابوبکر کو اولیں
حیثیت دیتے ہیں۔ ان کے بعد عمر، اور عمر کے بعد عثمان، اور عثمان کے بعد
علی کو ترتیب وار افضل ٹھہراتے ہیں۔
ان کا یہ عقیدہ ہے کہ خلفائے راشدین آنحضرتؐ کے بعد سب سے
بہتر ہیں۔
یہ لوگ ان تمام احادیث کو تسلیم کرتے ہیں جو آنحضرتؐ سے مروی ہیں۔
مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے اور کہتا ہے کوئی ہے جو
مغفرت طلب کرے۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔
حسب ارشاد باری تعالیٰ یہ کتاب و سنت کو حجت مانتے ہیں۔

فان تنازعتم فی شئ فردوہ الی اللہ والرسول (نساء: ۵۹)

پھر کسی امر میں تم اختلاف کرنے لگو تو اس امر کو اللہ اور رسول کے حوالے کر دیا کرو۔

ان کی یہ بھی رائے ہے کہ سلف میں سے ائمہ دین کی اتباع ہونا چاہیے اور یہ کہ امور دین میں بدعات سے مجتنب رہیں اور صرف انہی باتوں کی پیروی کریں جن کی پیروی کا اللہ نے حکم دیا ہے۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ہر امام کی اقتدا میں عید، جمعہ اور جماعت جائز ہے۔ چاہے یہ نیک ہو اور چاہے فاجر۔ موزوں پر مسح کرنے کو یہ لوگ سنت گردانتے ہیں، اور اس میں سفر و حضر کی کوئی تفریق قائم نہیں کرتے۔

مشرکین کے مقابلہ میں آنحضرت ؐ سے لے کر خروج دجال اور اس کے بعد تک فریضۂ جہاد کا اثبات کرتے ہیں۔

مسلمان حکمرانوں کی اصلاح کے لیے دعا کے قائل ہیں۔ اور اس بات کے قائل ہیں کہ ان کے خلاف قتال بالسیف نہیں ہونا چاہیے۔ اور یہ کہ ایام فتنہ میں لڑائی نہیں ہونا چاہیے۔

یہ منکر نکیر، معراج اور رویا ر کے بھی قائل ہیں۔ اور اس بات کو بھی مانتے ہیں کہ جو مسلمان مر چکے ہیں ان کے حق میں جو دعا کی جائے یا صدقہ دیا جائے ان کو برابر پہنچتا ہے۔

یہ اس بات کو بھی مانتے ہیں کہ دنیا میں جادوگروں کا وجود برحق ہے۔ اور جادوگر کافر ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ اور یہ کہ سحر کا دنیا میں وجود ہے۔

یہ اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے جو بھی مر جائے۔ اس کی نماز جنازہ پڑھنا چاہیے، چاہے وہ نیک ہو، چاہے فاسق و فاجر ہو۔ اور یہ کہ اہل قبلہ میں وراثت کا اصول بہر حال قائم رہے گا۔

جنت و دوزخ کو یہ لوگ مخلوق مانتے ہیں۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ جو شخص بھی موت سے ہم کنار ہوتا ہے، یا جو شخص بھی مارا جاتا اور قتل کیا جاتا ہے وہ اس "اجل" کے تحت مرتا یا قتل ہوتا ہے جو اس کے لیے پہلے سے مقرر ہے۔

اسی طرح ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ تمام قسم کا رزق، چاہے وہ حلال ہو چاہے حرام اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ اور یہ کہ شیطان انسان کے دل میں وسوسہ اندازی کرتا ہے، شکوک پیدا کرتا ہے۔ اور صحیح راہ سے بھٹکاتا ہے۔

یہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ صلحاء کو اللہ تعالیٰ خاص خوارق سے بہرہ مند کر سکتا ہے۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ سنت کا قرآن ناسخ نہیں ہو سکتا۔ اور یہ کہ چھوٹے بچوں کا مسئلہ اللہ کے سپرد ہے۔ اگر چاہے تو انھیں عذاب سے دوچار کرے اور چاہے تو ان کے ساتھ کوئی اور معاملہ روا رکھے۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان سب چیزوں کا جاننے والا ہے، جو بندے اپنی زندگی میں انجام دینے والے ہیں۔ اور اس نے پہلے سے ان سب باتوں کو لکھ رکھا ہے جنھیں آگے چل کر ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اور یہ کہ سب چیزیں اللہ کے دست قدرت میں ہیں۔

ان کی رائے میں بندوں کا کام یہ ہے کہ اللہ کے فیصلوں پر صابر رہیں۔ اس کے حکموں کی پیروی کریں۔ اور جن چیزوں سے اس نے روکا ہے ان سے باز رہیں۔ عمل میں اخلاص برتیں۔ مسلمانوں کے خیر خواہ رہیں عبادت الٰہی کو اپنا شیوہ ٹھہرائیں۔ عامۃ المسلمین کے لیے جذبہ خیر سگالی کا اظہار کریں۔ کبائر سے بچیں۔ زنا اور جھوٹ سے دامن کشاں رہیں۔ عصبیت، فخر، اور کبر کو ترک کریں اور لوگوں کی تحقیر اور خود پسندی سے

پیچھا چھڑائیں۔

ان کی رائے میں ہر اہل بدعت سے کنارہ کش رہنا چاہیے، اور اپنا زیادہ تر وقت تلاوت قرآن، اور آثار وسنن کو قلم بند کرنے میں صرف کرنا چاہیے۔ نیز فقہ میں غور وفکر کی عادت ڈالنا چاہیے۔ لیکن تواضع، فروتنی، حسن خلق، نیکی پر عمل پیرا ہونے، اور ایذا دہی سے مجتنب رہنے کے ساتھ ساتھ اسی طرح غیبت اور چغلی سے باز رہنا ضروری ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ کھانے پینے میں طلب حلال کی جستجو رہے۔

یہ ہیں وہ سب چیزیں جن کی یہ تلقین کرتے ہیں۔ جن پر یہ عمل پیرا رہتے ہیں اور جن کو یہ اپنے عقیدہ ورائے کا جز سمجھتے ہیں۔

اور یہ سب امور جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، ہمارے عقیدہ کا جز بھی ہیں یہی کچھ ہم کہتے ہیں اور اسی کو مسلک ومذہب قرار دیتے ہیں۔ وما توفیقنا الا باللہ وھو حسبنا، ونعم الوکیل، وبہ نستعین وعلیہ نتوکل والیہ المصیر ؂

عبداللہ بن سعید القطان کے پیروکاروں کا مسلک

یہ حضرات اہل السنت کے سلسلہ میں ہم نے جو ذکر کیا ہے اس سے کچھ زیادہ کے اثبات کے حق میں ہیں۔ مثلاً ان کے نزدیک باری تعالیٰ ہمیشہ سے حی (زندہ)، عالم، قادر، سمیع (سننے والا)، بصیر (دیکھنے والا)، عزیز، عظیم، جلیل، کبیر، کریم، مرید (ارادہ کناں)، متکلم، اور جواد (فیاض) ہے۔

اسی طرح یہ لوگ علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، عظمت، جلال، کبریا اور ارادہ و کلام کو اللہ کی صفات قرار دیتے ہیں۔

ان کا کہنا ہے کہ جہمیہ کی طرح اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کے بارہ میں یوں نہیں کہنا چاہیے کہ یہ اس کا غیر ہیں۔ نہ معتزلہ کی طرح یہی کہنا جائز ہے کہ اس کا علم اس کی ذات ہی سے تعبیر ہے۔ نہ دوسری صفات میں معتزلہ کی روش اختیار کرنا چاہیے۔

یہ حضرات یہ بھی نہیں کہتے کہ اس کا علم و قدرت ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں یا یہ کہ دونوں باہم مختلف ہیں۔

ان کا یہ عقیدہ ہے کہ تمام صفات اللہ تعالیٰ کے ساتھ وابستہ ہیں، اور وہ ہمیشہ سے ان لوگوں پر خوش ہے جن کے بارہ میں اسے علم ہے کہ ان کا خاتمہ ایمان پر ہوگا۔ اور ہمیشہ سے ان لوگوں پر خفا ہے جن کے بارہ میں وہ جانتا ہے کہ ان کا خاتمہ کفر پر ہوگا۔ یہی عقیدہ عبداللہ بن سعید القطان کا ولایت، عداوت،

اور محبت سے متعلق ہے۔

اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے۔ قدر کے بارہ میں اس کا وہی عقیدہ تھا جو عام اہل السنت والحدیث کا ہے۔ اسی طرح اہل کبائر کے متعلق اور ان آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کے بارہ میں بھی اس کا عقیدہ وہی تھا جو اہل السنت والحدیث کا ہے۔

اللہ تعالیٰ سے متعلق اس کا ایمان یہ تھا کہ وہ ازل سے ہے، اور زمان ومکان کا وجود تخلیق وآفرینش سے پہلے نہیں تھا۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ازل سے اسی کیفیت پر قائم ہے کہ جو تھی۔ اور جیسا کہ اس نے فرمایا ہے، وہ عرش پر استوار پذیر ہے۔ اور ہر ہر شے سے فوق اور بالا ہے۔

زہیر الاثری کا عقیدہ

زہیر الاثری کے پیروکاروں کا جہاں تک تعلق ہے، ان میں زہیر کا کہنا تھا کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ ہر ہر جگہ موجود ہے اور اس کے ساتھ عرش پر استوار پذیر بھی ہے۔ بغیر کیفیت کی تعیین کیے اس کو دیکھا بھی جا سکتا ہے اور وہ ذاتی لحاظ سے ہر ہر مکان میں موجود ہے۔ نہ تو وہ جسم ہے، نہ محدود ہے نہ اس کے لیے حلول پایا ہے، اور نہ اس کو چھو لینا ہی ممکن ہے۔ اس کا خیال تھا کہ بغیر کیفیت کو متعین کیے وہ قیامت کے روز لوگوں کے سامنے آئے گا جیسا کہ قرآن میں ہے،

وجاء ربك — اور تمہارے پروردگار ۔ ۔ ۔ آئیں گے

قرآن کے بارہ میں اس کا عقیدہ تھا کہ وہ حادث ہے لیکن مخلوق نہیں۔ اور یہ کہ قرآن بیک وقت متعدد جگہوں میں پایا جا سکتا ہے۔ اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ اللہ کی محبت اور اس کا ارادہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم اور وابستہ ہیں۔

وعید میں یہ استثنار کا اسی طرح قائل تھا کہ جس طرح مرجئہ میں بعض استثناء کے قائل ہیں۔ اس کا تذکرہ ہم مرجئہ کے سلسلہ میں کر چکے ہیں۔ مسئلہ قدر میں اس کی رائے معتزلہ سے ہم آہنگ تھی۔ اس کا اور تمام مرجئہ کا فساق اہل قبلہ سے متعلق یہ عقیدہ ہے کہ اس لحاظ سے تو مومن ہیں کہ ان میں ایمان کی کچھ نہ کچھ رمق موجود ہے، اور فاسق اس بنا پر ہیں کہ انھوں نے کبائر کا ارتکاب کیا ہے۔ بہر حال ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے، چاہے تو عذاب سے دوچار کرے اور

چاہے تو انھیں معاف کر دے۔

ابو معاذ تومنی کا عقیدہ

یہ اپنے اکثر اقوال میں زبیر کا ہم نوا تھا، البتہ قرآن کے بارہ میں اختلاف رائے رکھتا تھا۔ اس کی یہ رائے تھی کہ کلام اللہ ایک حدث یا واقعہ تو ضرور ہے مگر حادث یا مخلوق نہیں۔ بلکہ اللہ کے ساتھ امکان میں وابستہ ہے۔ اسی طرح اللہ کا ارادہ اور محبت بھی اللہ کے ساتھ لامکان میں قائم ہیں۔

تعلیقات

لہ سقیفہ بنی ساعدہ کی مدینہ میں وہی حیثیت تھی جو مکہ میں دار الندوہ کی تھی جہاں قریش کا اجتماع ہوتا اور اہم امور میں مشورہ ہوتا۔ سقیفہ میں بھی لوگ ایسے مواقع پر جمع ہو کر اہم معاملات پر گفتگو کرتے۔

ساعدہ: انصار کی ایک شاخ کا نام ہے۔

۲ھ یعنی حُباب بن المنذر بن الجموح بن زید بن حرام بن کعب غزوہ بدر میں شریک ہوئے اور انھیں نے آں حضرتؐ سے یہ سوال کیا تھا کہ آپؐ نے جس مقام پر عساکر اسلام کو صف بندی کا حکم دیا ہے کیا یہ وحی الٰہی سے ہے یہ آپؐ کی ذاتی رائے ہے؟

۳ھ یہ محاورہ ہے اور ایسے شخص کے بارہ میں بولا جاتا ہے جو تجربہ کار ہو اور جس کی رائے سے تسکین حاصل کی جا سکے۔

جُذیل۔ جذل کا مصغر ہے۔ یہ درخت کے اس تنے کو کہتے ہیں جو خارشی اونٹ کے لیے زمین میں گاڑ دیا جاتا ہے تاکہ اس کے ساتھ وہ اپنے جسم کو رگڑ کر تسکین حاصل کر سکے۔

عذق۔ پھلدار کھجور کا درخت۔

المرجب۔ جس میں پھل کے بوجھ کی وجہ سے ٹیک یا تھونی لگا دی گئی ہو۔

۴ھ آپ کا پورا نام عثمان بن عفان بن ابی العاص بن امیہ بن شمس ہے۔ عام الفیل کے چھ سال بعد پیدا ہوئے۔ حضرت ابوبکر کی تبلیغی کوششوں سے متاثر ہو کر اسلام قبول کیا۔ آنحضرتؐ کی دو بیٹیاں رقیہ اور ام کلثوم آپ کی زوجیت میں تھیں۔ اسی بنا پر آپ کو ذی النورین کے پر فخار لقب سے نوازا گیا ہے۔ آپ کی خدمات و فضائل کا دائرہ بہت وسیع ہے جیش عسرت

کو کپل کانٹے سے لیس کرنے کی ذمہ داری آپ نے قبول کی۔ بیرِ رومہ کو خرید کر آپ نے مسلمانوں کے لیے وقف کیا اور ہجرت حبشہ میں آپ نے سبقت کی۔ صائم الدہر تھے اور صلہ رحمی، حیا اور خدا ترسی میں اپنا جواب نہیں رکھتے تھے۔

۵ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں۔ غزوۂ احد میں بڑی بے جگری سے لڑے اور آنحضرت کی اس طرح حفاظت کی اور اس طرح دشمن کے تیروں کو اپنے ہاتھ پر روکا کہ ہاتھ کی انگلی شل ہو کر رہ گئی۔

۶ یعنی زبیر بن العوام بن خویلد۔ یہ بھی عشرہ مبشرہ میں سے ہیں۔ آنحضرت کے حواری اور پھوپھی زاد بھائی تھے۔ حسان بن ثابت نے آپ کی تعریف میں کہا،

اقام علی عهد النبی و هدیه حواریه والقول بالفعل یعدل

آنحضرت سے اس نے اطاعت کا جو عہد کیا تھا اس پر اور ان کے طریق زندگی پر جما رہا۔ یہ آپ کا حواری ہے۔ اس کے قول اور فعل میں مطلق فرق نہیں۔

فما مثله فیهم ولا کان قبله ولیس یکون الدهر ما دام یذبل

اس کی کوئی مثال ان میں نہیں ملتی۔ نہ اس سے پہلے کوئی اس کی طرح تھا اور نہ آیندہ کوئی اس طرح کا ہوگا۔

۷ سورۂ بنی اسرائیل کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے افاصفکم ربکم بالبنین واتخذ من الملئکة اناثا انکم لتقولون قولا عظیما (کیا تمھارے پروردگار نے تم کو تو لڑکے دیے اور خود فرشتوں کو بیٹیاں بنایا۔ تم بہت بڑی بات کے مرتکب ہو رہے ہو)۔

شعبی اور ابن حزم کی بعض تصریحات کی بنا پر مستشرقین کے ایک حلقے نے شیعیت کے بارہ میں یہ کہنا شروع کر دیا کہ یہ اسلام کا کوئی فرقہ نہیں بلکہ جواب یا بدل ہے۔ اس کا ہیولیٰ یہودی اور مجوسی افکار سے تیار ہوا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ بات صحیح نہیں۔ شیعیت اسلام کی ایک سیاسی و کلامی تعبیر ہے۔ اور اتنی ہی قدیم تعبیر ہے کہ جتنا خود اسلام قدیم ہے۔ ہاں یہ کہنا البتہ درست ہے کہ اس کے عقائد نے

تغیر وارتقاء کے تاریخی مرحلوں سے گذر کر بتدریج ایک خاص نظام فکر کی حیثیت اختیار کی ہے۔

شیعی عقائد میں سب سے بڑا مسئلہ جس نے اپنے گرد عصبیتوں کو جمع کیا اور اس نظام فکر میں زندگی کی روح دوڑائی وہ امامت وخلافت کا مسئلہ ہے۔

سوال یہ تھا کہ کیا آنحضرتؐ کے کار نبوت کو آگے بڑھانے کے لیے کسی امام و سربراہ کی ضرورت ہے یا نہیں۔ جو لوگوں کی روحانی و اخلاقی اصلاح کا ذمہ دار ہو۔ اگر جواب اثبات میں ہے تو کیا آنحضرتؐ اس اہم دینی مصلحت سے تغافل برت سکتے تھے؟ ظاہر ہے کہ اس کا جواب نفی میں دیا جائے گا۔ اس صورت میں شیعی متکلمین اس صغریٰ اور کبریٰ سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے اس دینی تقاضے اور مصلحت کی بنا پر قطعی حضرت علی کے حق میں وصیت کر دی تھی۔ ہمارے نزدیک استدلال کی اس شکل نے تغیر وارتقاء کے باقاعدہ تین مرحلوں کو طے کیا ہے۔

۱۔ پہلے مرحلے میں اس استدلال کا کہیں پتہ نہیں چلتا بلکہ صرف اس حقیقت کا سراغ ملتا ہے کہ صحابہ میں کچھ حضرات، ابن ابی الحدید کی تصریح کے مطابق، حضرت علی کو، ان کے علم وفضل، تقویٰ اور بصیرت کی بنا پر افضل گردانتے تھے۔ جیسے عمار بن یاسر، مقداد بن اسود، ابوذر غفاری، سلمان فارسی، جابر بن عبداللہ اور ابی بن کعب وغیرہ۔

اور اس بنیاد پر حضرت علی کا یہ خیال تھا کہ ان کو خلافت کا سزاوار قرار دینا چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت علی نے حضرت ابوبکر کے انتخاب، حضرت عمر کی نامزدگی اور حضرت عثمان کے تقرر پر، جس کو چھ آدمیوں کی نمایندہ جماعت نے منظور کیا تھا، یہ اعتراض نہیں کیا کہ خلافت وامامت کا مسئلہ انتخاب، نامزدگی اور تقرر سے نہیں نص سے طے ہونا چاہیے۔ یہی نہیں حضرت علی نے بعض شکایات کے باوجود، ان حضرات کی خلافت کو صدق دل سے تسلیم کر لیا اور اطاعت اور مشوروں میں پوری حد تک ان کے شریک اور معاون رہے۔

۲۔ دوسرا مرحلہ امام حسین کی شہادت سے شروع ہوتا ہے جس کو عباسیوں کے

ابتدائی عہد اقتدار تک وسعت پذیر فرض کرنا چاہیے۔ اس مرحلہ میں محبان اہل بیت نے ہر چند یہ کوشش کہ کسی نہ کسی طرح انتخابی ذرائع سے مسند خلافت پر قبضہ کیا جاسکے لیکن بنی امیہ کی سخت گیریوں نے اس آرزو کو پورا نہ ہونے دیا۔ اور بالآخر جب ابو مسلم خراسانی کی قیادت میں ایک وسیع اور منظم کوشش بھی محبان اہل بیت کو ساحل مراد تک نہ پہنچا سکی تو مایوس ہو کر ان لوگوں نے خلافت کے لیے ایک نئی اساس مہیا کی کہ اس کا تعلق انتخاب، شوریٰ اور جمہوریت سے نہیں، وصیت، خاندان اور وراثت سے ہے۔ چنانچہ آں حضرتؐ نے فلاں فلاں روایت میں حضرت علی کے استحقاق خلافت کی صاف صاف تصریح فرمادی ہے۔ ممکن ہے استدلال کی اس نوعیت کے لیے پس منظر انہی روایات نے تیار کیا ہو۔

۳۔ تیسرے مرحلہ میں خلیفہ و امام سے متعلق وہ غالیانہ اور جادۂ استدلال سے ہٹے ہوئے تصورات ابھرے جن کی اس کتاب میں امام ابو الحسن اشعری نے نشان دہی کی ہے۔

اسی عہد میں امام کے متعلق عجیب و غریب خیالات کا اظہار کیا گیا۔ کبھی انھیں نبی کا ہم پلہ قرار دیا گیا، کبھی نبی ٹھہرایا گیا، اور کبھی اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہا گیا کہ الوہیت و ربوبیت ان میں حلول کیے ہوئے ہے۔

بعض گستاخوں نے اسی پر اکتفا نہیں کی بلکہ حضرت علی کی محبت میں اس درجہ غلو سے کام لیا کہ معاذ اللہ، خود رسالت مآبؐ کو غاصب نبوت سمجھ کر سب و شتم کا ہدف بنانے لگے۔

یہاں یہ نکتہ یاد رکھنے کا ہے کہ ان غالی گروہوں کو محض حضرت علی سے ایک گونہ تعلق رکھنے کی بنا پر شیعیت کی شاخ ماننا غیر منطقی فعل ہے۔ یہ لوگ تو سرے سے مسلمان ہی نہیں۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ اپنے اعمال و افکار کے لحاظ سے ان میں اس توازن کی بھی کمی ہے جس کی توقع ایک انسان سے کی جاسکتی ہے۔

شیعہ فرقہ کے عقائد جانے بوجھے اور معروف ہیں۔ ان کا تعلق بنیادی طور پر اسلامی تصورات سے ہے۔ ان میں تاویل و تعبیر کی غلطی ہوسکتی ہے لیکن اس درجہ کے انحراف کو

شیعیت کی شاخ قرار دینا زیادتی ہے جو ان کو حدودِ اسلام ہی سے نکال باہر کرے۔

۸ه یہ شخص دوسری صدی ہجری میں عراق میں پایا گیا۔ اس کا یہ دعویٰ بھی تھا کہ حضرت علی میں الوہیت کا ایک جز تھا۔ جو آپ کے بعد محمد بن الحنفیہ میں منتقل ہوا، اور محمد بن الحنفیہ کے بعد ان کے بیٹے ابی ہاشم بن محمد میں منتقل ہوا۔ اور پھر اس کے بعد یہ جز خود اس میں منتقل ہو گیا۔ اس نے نبوت کا دعویٰ بھی کیا، اور آنحضرت کی شریعت کے بعض حصوں کو منسوخ بھی ٹھہرایا۔

۹ه یہ گروہ کون ہے، اور ٹھیک ٹھیک اس کے عقائد کیا تھے، اس میں شدید اختلاف ہے۔ بغدادی و اسفرائنی نے اس کو صاحب مقالات کی طرح المغیرہ بن سعید کی طرف منسوب کیا ہے (دیکھیے الفرق بین الفرق ۳۶ و ۳۸ اور تبصیر ۷۰ و ۷۳) نشوان الحمیری نے المغیرہ بن سعد العجلی کی طرف اس کا انتساب کیا ہے (الحور العین ۱۶۸) شہرستانی نے اسے المغیرہ بن سعید العجلی کہا ہے (۱/ ۲۴۹) اور ابن حزم نے اسے المغیرہ بن ابی سعید مولی بنی بجلیہ کے نام سے موسوم کیا ہے (الفصل ۲/ ۱۱۴)۔

۱۰ه یعنی خالد بن عبداللہ بن یزید بن اسد القسری، امیر عراق۔ عرب کی زبان آور خطیبوں میں سے ایک نے ولید بن عبدالملک نے اسے مکہ کا امیر مقرر کیا۔ اس کے بعد ہشام نے کوفہ و بصرہ کی امارت عطا کی۔ ۱۲۰ ہجری میں اس کی جگہ یوسف بن عمر الثقفی کو امارت کی ذمہ داریاں سونپیں اور حکم دیا کہ اس کا محاسبہ کیا جائے۔ یوسف نے اسے جیل میں ڈال دیا، اور سخت اذیتیں پہنچائیں۔ اس نے اگرچہ اہل زندقہ کو قتل کیا ہے، لیکن خود زندقہ سے متہم ہے۔ چنانچہ فرزدق نے باقاعدہ اس کی ہجو لکھی ہے۔

۱۱ه اس کا پورا نام جابر بن یزید الحارث الجعفی ہے، تابعی ہے۔ شیعی حلقوں میں اسے فقیہہ شمار کیا جاتا ہے۔ لیکن محدثین کے نزدیک اس کی دینی شہرت اچھی نہیں۔

۱۲ه اس کا تعلق عبدالقیس کے قبیلہ سے تھا۔ بالکل ان پڑھ تھا۔ جب ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین کا انتقال ہوا تو اس نے کہا انھوں نے میرے حق میں نص کی تھی۔ چنانچہ یہ ان کا وصی بن بیٹھا۔ اس کے بعد اس نے نبوت و رسالت کا دعویٰ بھی کر دیا۔

اس کا کہنا تھا کہ آنحضرتؐ تو تنزیل کے نبی ہیں اور میں تاویل کا نبی ہوں۔ یعنی قرآن ان پر نازل ہوا ہے اور اس کی تاویل و تشریح کے نزول سے مجھے بہرہ مند کیا گیا ہے۔ اس کے ان خرافات کی اطلاع جب حجاج کے ابن عم یوسف بن عمر الثقفی کو ہوئی تو اس نے اس کو قتل کر ڈالا۔ اور اس طرح یہ فتنہ فرد ہوا۔

۱۳ مشہور صحابی ہیں۔ متعدد لوگوں کی غلامی میں رہے اور بالآخر اسلام کے طوق غلامی کو اس اخلاص سے زیب گلو کیا کہ رشتہ زلیست کے تمام تعلقات اس کے مقابلہ میں ہیچ نظر آنے لگے۔ چنانچہ تاریخ میں ان کو سلمان ابن اسلام کے پر فخار نام سے پکارا گیا۔ ان کے علم و زہد کا دور دور تک چرچا تھا۔ صحابہ میں کعب بن عجرہ۔ انس۔ اور ابن عباس وغیرہ

نے ان سے روایت کی ہے۔

ان کی عمر کے بارہ میں اچھی خاصی اختلاف نہ ہوئی ہے۔ کوئی ڈھائی سو سال بتاتا ہے۔ کوئی ساڑھے تین سو سال کہتا ہے۔ ذہبی نے ان سب روایات کو بیان کرنے کے بعد تحقیقی رائے یہ دی ہے کہ انھیں اسّی کے لگ بھگ سمجھنا چاہیے۔

۱۴ فرقہ سبیئہ کا سربراہ۔ حضرت علی کی الوہیت کا قائل تھا۔ چنانچہ ایک مرتبہ حضرت علی کے سامنے اس نے کہہ دیا کہ آپ ہی نے زمین بنائی ہے اور آپ ہی کے دست قدرت میں رزق ہے۔ حضرت علی نے اسے ان ملحدانہ خیالات کی بنا پر جلاوطن کر کے ساباط بھیج دیا۔ حافظ ابن حجر کا کہنا ہے کہ حضرت علی نے اسے آگ میں جلا ڈالنے کی سزا دی تھی۔ اول اول یہ حضرت عثمان کے دور میں نمودار ہوا، اور ان کے خلاف سازش کی آگ بھڑکائی۔ پھر حضرت علی کے حامیوں میں شریک ہوا۔ اس کے بعد کیا ہوا۔ اس کا کچھ پتہ نہیں۔ کہا جاتا ہے دراصل یہ یہودی تھا۔ اسلام کا لبادہ اس نے اس لیے اوڑھ رکھا تھا تاکہ لوگ اس کی فتنہ پردازیوں کو بھانپ نہ لیں۔

۱۵ مدینہ میں ایک پہاڑ کا نام ہے۔ جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ محمد بن حنفیہ اس میں چھپے بیٹھے ہیں۔

۱۶ یہ کثیر بن عبدالرحمٰن بن ابی جمعہ ہے۔ مشہور اموی شاعر ہے، اسے کثیر عزہ بھی

کہا جاتا ہے۔ عزہ جیسے حاجبیہ کے نام سے بھی اس نے پکارا ہے اس کی معشوقہ ہے جس کی رعایت سے اس نے تشبیب کے بہت سے اشعار کہے ہیں۔ یہ تناسخ ارواح کا قائل تھا۔

۱۷؎ اس تلمیح کا اشارہ اس آیت کی طرف ہے جس میں بنی اسرائیل کے بارہ میں یہ مذکور ہے کہ یہ اللہ کی نافرمانی کی وجہ سے چالیس سال تک جنگل میں حیران و ششدر بھٹکتے رہے۔ آیت یہ ہے

یتیھون فی الارض — مائدہ — حیران و ششدر پھرتے رہیں گے۔

۱۸؎ ۔ ابو مسلم کون ہے اس کی شخصیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کی رائے میں یہ عبدالرحمٰن بن مسلم ہے۔ بعض کے خیال میں یہ وہی عثمان خراسانی ہے جو دعوت عباسیہ کا علمبردار تھا اور کچھ لوگوں نے اسے ابراہیم بن یسار بن سدوسی کے نام سے پکارا جس نے ابراہیم الامام کے کہنے پر اپنا نام بدل لیا۔ اور بجائے ابراہیم کے عبدالرحمٰن کہلایا۔

۱۹؎ اس گروہ کا انتساب کوفہ کے ایک شخص قرمط کی طرف ہے۔ یہ معتضد باللہ کے زمانہ میں پھلا پھولا۔ اس نے مسلمانوں پر کیا کیا ظلم ڈھائے، اسلامی شریعت میں کیا کیا تحریف کی اور کس طرح مخالف اسلام طاقتوں کا ساتھ دیا، یہ تمام افسوسناک تفصیلات اسلامی تاریخ میں محفوظ ہیں۔ اس کے عقائد کا تانا بانا اہل السنت اور متوازن شیعہ دونوں سے مختلف ہے اور اتنا مختلف ہے کہ بیچ کی کوئی راہ پائی نہیں جاتی۔ اس کے نزدیک عقائد، احکام، زندگی کے معمولات اور تمام نصوص تاویل طلب ہیں۔

۲۰؎ ان کا پورا نام ابو محمد ہشام بن الحکم شیبانی ہے کوفہ کے رہنے والے ہیں۔ اپنے دور میں مشہور مناظر اور علم الکلام کے ماہر رہے ہیں۔ شیعی حلقوں میں انھیں شیخ مانا جاتا ہے۔ انھوں نے متعدد کتابیں لکھی ہیں۔

"الامامۃ"، "القدر"، "الشیخ"، "الظلام، الدلالات علی حدوث الاشیاء، وغیرہ

برامکہ پر جب آزمائش کے دن آئے تو یہ روپوش ہو گئے اور اسی گمنامی کے عالم میں ان کا انتقال ہوا۔ بڑے حاضر جواب تھے۔ کسی نے حضرت معاویہ کے بارہ میں ان سے پوچھا کہ کیا یہ غزوۂ بدر میں شریک ہوئے تھے۔ کہنے لگے جی ہاں سمت مخالف کی طرف سے۔

۲۱؎ یعنی محمد بن الھذیل بن عبداللہ بن مکحول۔ علاف متکلم کے لقب سے مشہور ہیں بصرہ

کے معتزلیوں کے امام تھے۔ بحث و مناظرہ میں بہت مہارت تھی۔ دلائل کے پیش کرنے اور الزامی جواب دینے میں ان کا مخصوص انداز تھا۔

مسعودی کی روایت کے مطابق ۲۲۰ھ میں فوت ہوئے۔ خطیب بغدادی کے نزدیک ان کا سن وفات ۲۲۶ھ ہے۔

۲۲ھ مشہور ملحد ہے۔ پورا نام ابوالحسین احمد بن یحییٰ بن اسحاق ہے۔ ایک سو سے زائد کتابوں کا مصنف ہے۔ "فضیحۃ المعتزلہ" اس کی مشہور کتاب ہے۔ جس کی تردید میں ابوالحسن عبدالرحیم بن محمد بن عثمان الخیاط معتزلی نے "الانتصار والرد علی الراوندی الملحد" لکھی۔ ۲۴۵ھ میں فوت ہوا۔

۲۳ھ عربی ادب کا گل سر سبد اور صاحب طرز لکھنے والا جس نے ادب و کلام کو باہم سمو دینے کی کامیاب کوشش کی۔ معتزلہ کا پرجوش حامی تھا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اعتزال میں اس کا خود اپنا ایک مدرسہ فکر تھا۔ ۲۵۵ھ میں اس نے قریب قریب نوے برس کی عمر میں وفات پائی۔

۲۴ھ مقریزی نے اسے ہشام بن سالم الجوالیقی کے نام سے پکارا ہے۔ دیکھیے خطط المقریزی (۲، ۳۴۸)

۲۵ھ علی بن موسیٰ رضا، اخلاص اور نیکی میں انھیں سلمان فارسی سے تشبیہ دیتے تھے۔ قریباً تیس کتابوں کے مصنف اور عراق کے مشہور فقیہ ہیں۔ تاریخ میں ان کی حسب ذیل کتابوں کے نام ملتے ہیں۔ 'الدلالہ علی الخیر'، 'الشائع'، 'جوامع الآثار'، 'علل الحدیث'، 'الجامع الکبیر' 'تفسیر القرآن'، 'الآداب المثالب الرد علی الغلاۃ'۔

۲۶ھ غالی شیعہ تھا۔ علم الکلام کے ساتھ ساتھ ادب و انشاء سے بھی دلچسپی رکھتا تھا۔ "الاستطاعۃ والجبر" اس کی مشہور کتاب ہے۔

۲۷ اس کا اصل نام ابو جعفر محمد بن النعمان ہے۔ شیعہ کے ہاں اس کا لقب 'مؤمن الطاق' ہے۔ طاق کوفہ کے ایک بازار کا نام ہے جہاں یہ صرافہ کا کاروبار کرتا تھا۔

۲۸ تفویض کے معنی معتزلہ کی اصطلاح میں اختیار کے ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اعمال کے سلسلہ میں زمام کار خود انسانوں کو سونپ رکھی ہے۔

۲۹ ان کا پورا نام یوں ہے علی بن اسمٰعیل بن شعیب بن میثم بن یحییٰ التمار۔ ابن حزم نے علی بن میثم الصابونی کے نام سے پکارا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے منہاج السنۃ جلد اول صفحہ ۲۰۸ میں علی بن ہیثم لکھا ہے۔ ممکن ہے یہ سہو کتابت کا نتیجہ ہو۔

۳۰ یہ بحث دراصل غنوصیت (Gnosis) اور عجمی تصوف کے اثرات سے پیدا ہوئی۔ سوال زیر غور یہ تھا کہ آیا نبوت نے جن علوم و معارف کو جنم دیا ہے جیسے توحید، آخرت معاشی و اقتصادی نظام عمل کی تعیین، عبادات، اور اجتماعی زندگی کا ایک مخصوص نقشہ۔ کیا نبوت کی منت پذیری سے بے نیاز ہو کر صرف مجاہدہ و ریاضت سے ان تک رسائی حاصل کرنا ممکن ہے؟

روافض نے اس بحث میں اسی سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

۳۱ اس بحث کا تعلق ایک باریک اور پرانی کلامی موشگافی سے ہے، اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت تخلیق اور دوسری صفات موصوف سے الگ کوئی شے ہیں۔ یا عین موصوف ہیں۔ ایک گروہ تو وہ ہے جو ذات اور اس کی صفات میں کوئی فرق روا نہیں رکھتا اور صفات کو عین ذات سمجھتا ہے۔ دوسرا گروہ ذات وصفات میں رشتہ و تعلق کی جو نوعیت ہے اس کو متعین نہیں کرتا اور کہتا ہے کہ نہ تو ان میں پوری پوری مغائرت ہی پائی جاتی ہے اور نہ پوری پوری یگانگت تیسرا گروہ جس کا ذکر نہیں کیا گیا، ذات وصفات میں مغائرت کا حامی ہے۔ اسی اختلاف نے کلامی حلقوں میں اعتزال، ماتریدیت، اور اشعریت کی صورت اختیار کی۔ تفصیلی بحث ہم معتزلہ کے نظریہ صفات کے ضمن میں کریں گے۔

۳۲ یہ سوال اس ذہنی خلش کا اظہار ہے کہ بچے جو بالکل معصوم ہیں اس دنیا میں تکلیف اور اذیت سے کیوں دوچار ہوتے ہیں۔ اور یہ خلش نتیجہ ہے اس پرانی فلسفیانہ بحث کا کہ اللہ جو خیر محض

نہیے شر کا فاعل یا خالق کیونکر ہو سکتا ہے ۔ اس سلسلہ میں ان لوگوں نے مندرجہ بالا دو رائیں اختیار کی ہیں یعنی کیا اس کا تعلق ان کی اس جسمانی خصوصیت سے ہے جس کو اللہ نے پیدا کیا ہے یا یہ کہ تکلیف کا احساس اللہ تعالیٰ ان میں ہر حادثہ کے وقت براہ راست خود پیدا کرتا ہے ۔

ا۔ ۵۳۳ جز لایتجزیٰ کا اشکال دراصل قوت واہمہ کا پیدا کردہ ہے۔ جو یہ چاہتا ہے کہ مادہ، تقسیم و تجزیہ کے عمل کو غیر نہایتہ تک برداشت کرتا چلا جائے اور زینو کے تصور حرکت کی طرح تقسیم و تجزیہ کا کوئی موڑ ایسا نہ آنے پائے جس کو ہم آخری کہہ سکیں۔ موجودہ طبیعیات نے اس اشکال کو حل کر دیا ہے۔ تقسیم مادہ کے بارہ میں جدید ترین تصور یہ ہے کہ تقسیم کا ایک خاص حد تک عمل دخل رہتا ہے ۔ اس کے بعد اگر اس کو تقسیم کیا جائے تو یہ بے پناہ قوت میں بدل جاتا ہے۔ اس حقیقت کو اس مثال سے سمجھنے کی کوشش کیجیے کہ کسی مادی مظہر کو اگر ایک شہر فرض کریں۔ اس میں جو ہزاروں لاکھوں مکانات ہوں گے ان کو مول کیول (Molecules) کہیں گے۔ پھر ان گھروں میں جو ہزاروں کمرے ہوں گے یہ ایٹم (Atoms) کہلائیں گے ۔ ان کمروں کی تعمیر میں جو اینٹیں صرف ہوئی ہیں انھیں نواۃ ذری (Atomic Nolei) سے تعبیر کرنا چاہیے ۔ مادہ کے یہ آخری اجزا یا اینٹیں جن سے یہ کمرے بنے ہیں پھر دو خانوں میں منقسم ہیں ۔ ایک قسم پروٹون (Protons) کہلاتی ہے اور دوسری نیوٹرون (Neutrons) سائنس کی اصطلاح میں یہ دو کہربایے ہیں جن سے نواۃ ذری ترکیب پذیر ہے۔ تقسیم و تجزیہ کا اس مرحلہ پر کوئی ری اکٹر اگر ہے جو اس نواۃ ذری کو توڑ دینے میں کامیاب ہو جائے تو یہ ذرہ بے پناہ قوت میں بدل جاتا ہے ۔

ا۔ ۵۳۴ قطعیہ شیعہ کا وہ فرقہ ہے جو موسیٰ بن جعفر بن محمد بن علی کو قطعی خیال کرتا تھا

. . . .

. . . .

. . . .

. . . . شیعہ میں ان کے بارہ میں دو مستقل گروہ ہو گئے ایک نے کہا کہ ان کا انتقال قطعی ہو چکا ہے ۔ دوسرے نے کہا نہیں۔ وہ اب تک زندہ

ہیں اور جب مہدی کی حیثیت سے ظاہر ہوں گے تو زمین کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔

۳۵ھ زیدیہ اور معتزلہ میں شے اور لاشے کی بحث اس بنا پر ابھری کہ اگر اللہ تعالیٰ کو "شے" قرار دیا جائے تو پھر اس کو ارسطو کے تجویز کردہ "مقولات عشرہ" میں سے کسی مقولہ کے تحت سمجھنا چاہیے، اور اگر 'شے' نہیں ہے تو نفس وجود ہی کی نفی لازم آتی ہے۔ اس اشکال سے نکلنے کے لیے زیدیہ نے یہ درمیانی صورت اختیار کی کہ اسے 'موجود' تو مانا جائے، مگر ایسا 'موجود' نہ تسلیم کیا جائے کہ جس پر شے یا مقولات کا اطلاق ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اشکال سے بچ نکلنے کی یہ تدبیر صرف الفاظ کا گورکھ دھندا ہے۔ کیونکہ اعتراض کی جو نوعیت شے پر وارد ہوتی ہے وہی 'موجود' پر بھی وارد ہو سکتی ہے ہمارے نزدیک اس اشکال کا سیدھا سادہ حل جس کو تمام اہل السنت نے مانا ہے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو شے کہیے یا موجود سے تعبیر کیجیے اس کی حقیقت بہر حال "مخلوق" سے جدا اگانہ ہونا چاہیے۔

۳۶ھ یہ سب صفات ایسی ہیں جو 'تجدد' یا 'فعل' چاہتی ہیں۔ اور تجدد و فعل تغیر کا متقاضی ہے۔ لہٰذا اس کی ذات کو اس سے مبرا ہونا چاہیے۔ لیکن یہاں مندرجہ ذیل دو سوال فیصلہ کن حیثیت رکھتے ہیں،

۱۔ کیا تجدد و فعل کے بغیر ارادہ کا کوئی مفہوم ذہن کی گرفت میں آتا ہے۔

۲۔ اور یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ کو 'فعال' اور صاحب ارادہ نہ مانا جائے تو دینی حیثیت سے اللہ تعالیٰ کی کوئی اہمیت قائم رہتی ہے۔ اور وہ بنی نوع انسان کی تخلیقی صلاحیتوں کے لیے اس کا وجود نصب العین قرار دیا جا سکتا ہے۔

اس سارے انداز استدلال میں کھلا یہ ہے کہ ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو 'فعال' کارفرما اور زندہ و متحرک ماننے کے بجائے محض ساکن سمجھ لیا ہے۔ یہ لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ کمال سکون اور ٹھہراؤ میں ہے، حالانکہ کمال زندگی، کارفرمائی اور حرکت کا دوسرا نام ہے **کل یوم ھو فی شان** $\frac{\text{رحمٰن}}{۲۹}$ (وہ ہر روز کسی نہ کسی کام سے دوچار رہتا ہے)۔

۳۷ھ یہ سوال اور اس کا جواب دو غلط مفروضوں پر مبنی ہے،

پہلی غلطی یہ ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کو صرف علم و قدرت کی حیثیت سے دیکھتے ہیں حالانکہ اس کی تمام صفات ہم آہنگ اور مربوط ہیں۔ یعنی اگر وہ عالم و قادر ہے تو اس کے ساتھ صادق اور عادل بھی ہے۔ اسی طرح اس کا علم اس کی قدرت سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتا بلکہ اس کی ذات گرامی میں علم و قدرت دونوں پہلو بہ پہلو رہتے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ انھیں چیزوں کو جانتا ہے جن پر وہ قادر ہے اور انھیں چیزوں پر قادر ہے جو اس کے دائرہ علم میں داخل ہیں۔

دوسری غلطی یہ ہے کہ یہ لوگ جو اس طرح کے سوالات اٹھاتے ہیں قدرت کے مفہوم سے آگاہ نہیں۔ اللہ کی قدرت کے معنی منطقی امکان کے نہیں بلکہ اخلاقی امکان کے ہیں۔ اس لیے کہ معائب اور برائیوں پر قادر ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو خیر مطلق نہیں کہنا چاہیے بلکہ یہ ماننا چاہیے کہ اس میں خیر و شر دونوں کے امکانات پائے جاتے ہیں۔

صاف صاف اور دو لفظوں میں حاصل بحث یہ ہے کہ اللہ کی قدرت برائیوں سے متعرض ہی نہیں ہوتی۔ بحث میں یہی گھپلا ہے جس نے گذشتہ سو سوا سو سال میں امکان کذب اور امکان نظیر کی بے معنی بحثوں میں مشترکہ ہندوستان کے علماء کو خواہ مخواہ الجھائے رکھا۔

۳۸ھ کوفہ میں ایک مقام کا نام ہے۔

۳۹ھ پورا نام منصور بن زبرقان بن سلمہ بن شریک النمری ہے۔ جزیرہ کا مشہور شاعر ہے اور کلثوم بن عمرو العتابی کا شاگرد۔ انہی کی کوششوں سے ہارون الرشید کے دربار میں اسے بار ملا۔ مسلک کے اعتبار سے شیعہ تھا لیکن ظاہر یہ کرتا تھا کہ گویا علویوں کا مخالف ہے۔ عتابی اور اس میں اختلاف پیدا ہوا اور بڑھتا چلا گیا۔ بالآخر ایک دن عتابی نے ہارون الرشید کے سامنے اس کی شیعیت کا بھانڈا پھوڑ دیا۔ اس پر ہارون الرشید نے اس کے قتل کا حکم دیا۔ اور قاصد بھیجا کہ وہ اس کا سر قلم کرکے دربار میں پیش کرے۔ لیکن جونہی قاصد یا قاتل وہاں پہنچا اس کی روح قفس عنصری سے پرواز کر چکی تھی۔

۱۴۰ بنی دعبل بن رزین الخزاعی۔ کوفے میں پیدا ہوا اور بغداد میں آکر رہا۔ بحتری کا معاصر اور دوست تھا۔ بلا کا ہجو گو تھا۔ اس نے طبقات الشعراء کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔ اس نے خاصی طویل عمر پائی۔ کہا کرتا تھا میں پچاس برس سے وہ لکڑی جس پر سولی دی جاتی ہے اپنے کندھوں پر اس امید پر اٹھائے اٹھائے پھرتا ہوں کہ کوئی شخص مجھے سولی دیدے مگر کوئی نہیں جو مجھے سولی دے، اور اس بڑھاپے سے نجات دلائے۔

۱۴۱ ابو الحسین کنیت ہے۔ انھیں ' زید الشہید ' بھی کہا جاتا ہے۔ جاحظ نے انھیں بنی ہاشم کا بہترین خطیب قرار دیا ہے۔ امام ابو حنیفہ کا ارشاد ہے کہ میں نے فقہ، حاضر جوابی، اور رائے کے واضح ہونے میں کسی کو ان کا حریف نہیں پایا۔ ان کی ایک کتاب "مجموع فی الفقہ" کے نام سے مشہور ہے جس کو فقہ کی کتب سے پہلی کتاب قرار دینا بجا ہے۔ جلودی اور ابراہیم بن محمد الثقفی نے ان کے حالات پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے۔ زیدیہ کے امام ہیں اور تمام اہل السنت میں عزت و توقیر سے دیکھے جاتے ہیں۔

۱۴۲ اس گروہ کے کئی نام ہیں۔ خوارج۔ حروریہ۔ نواصب اور شراۃ۔ خوارج انھیں اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ انھوں نے امام حق کے خلاف خروج اختیار کیا۔ حروریہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اول اول انھوں نے جس مقام کو اپنے اجتماع کے لیے پسند کیا وہ حروراء نامی ایک گاؤں تھا۔ نواصب ناصبی کی جمع ہے جس کے معنی ایسے شخص کے ہیں جس کے دل میں حضرت علی کے خلاف شدید بغض ہو۔ شراۃ کے معنوں میں اختلاف ہے جمہور اہل لغت تو یہ کہتے ہیں کہ یہ شاری کی جمع ہے جو شراء سے بنا ہے۔ یعنی ایسے لوگ جنھوں نے جنت کی خاطر اپنی جان کا اللہ سے سودا کر لیا ہے۔ جوہری نے صحاح میں اس کے معنی غضب اور جھگڑے میں الجھنے کے بھی کئے ہیں۔ چنانچہ شری کے معنی رضی کے وزن پر یہ ہوں گے کہ اس نے غضب اور خصومت کا اظہار کیا۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ اس لقب سے ان کو مخالفین نے موسوم کیا۔

ان لوگوں میں تشدد زیادہ تھا اس لیے ان کی تمامتر بحثیں اس محور کے گرد گھومتی ہیں کہ عمل صالح کی تعریف کیا ہے۔ کن لوگوں سے ولاء اور دوستی کا رشتہ رہنا چاہیے اور

کن سے نہیں۔ اور یہ کہ معصوم بچوں کو کیا سمجھا جائے وغیرہ۔

۴۳ھ یعنی نجدہ بن عامر الحنفی۔ جو لوگ نافع ارزق سے اس بنا پر الگ ہوئے کہ اس نے عقائد میں بعض بدعات کو فروغ دیا ہے وہ اس کے جھنڈے تلے جمع ہو گئے، اور اس کو امیر المومنین مان لیا۔ اختلاف کی کیا نوعیت تھی اس کو خود مصنف نے تفصیل سے بیان کیا ہے۔

۴۴ھ اس کا پورا نام ابو راشد نافع بن الازرق بن قیس الحنفی ہے۔ اہل بصرہ میں سے ہے اور بصرہ کے فقہاء میں شمار ہوتا تھا۔ اول اول اس نے حضرت عبداللہ بن عباس سے استفادہ کیا۔ المعجم الکبیر میں طبرانی نے اس کا تذکرہ کیا ہے۔ پہلے یہ حضرت علی کے حلقۂ عقیدت میں شامل تھا۔ پھر تحکیم کے بعد خوارج سے جا ملا۔ عبداللہ بن زبیر کے زمانہ میں اس نے خروج اختیار کیا اور بالآخر کئی معرکہ آرائیوں کے بعد مارا گیا۔

۴۵ھ قاعدین (بیٹھ رہنے والے) دراصل قاعد، قعدی کی جمع ہے۔ اس سے مراد ایسے لوگ ہیں جنھوں نے فیصلہ تحکیم کو مان لیا اور لڑائی میں حضرت علی کی حوصلہ افزائی نہیں کی بلکہ گھروں میں چپکے اور دبکے بیٹھے رہے۔

۴۶ھ قطر کا رہنے والا، کامیاب شاہسوار، پائے کا خطیب اور مشہور شاعر تھا خوارج میں اس کو امام کی حیثیت حاصل تھی۔ مصعب بن زبیر کے زمانہ میں اس کی سیاسی سرگرمیوں نے خاص اہمیت حاصل کر لی۔ تیرہ برس تک متواتر حکومت سے ٹکراتا رہا۔ حجاج متعدد بار اس کی سرکوبی کے لیے جیش روانہ کیے اور یہ ان سے نبرد آزما ہوتا رہا۔ اس کی موت کس طرح واقع ہوئی اس میں اختلاف ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ گھوڑے پر سے گر پڑا، اور کچھ عرصہ بیمار رہ کر مر گیا، اور اس کا سر تن سے جدا کر کے حجاج کو بھیج دیا گیا۔ دوسری روایت یہ ہے کہ شعبان بن الابہ الکلبی نے اسے ایک لڑائی میں مار ڈالا۔ صاحب حماسہ نے اس کے بہت سے اشعار نقل کیے ہیں۔ فلسفۂ زندگی کے باب میں اسی کے

یہ شعر ہیں،

اقول لھا وقد طارت شعاعا   من الابطال ویحک لن تراعی

جب اس کا دل خوف سے پراگندہ ہو گیا تو میں نے کہا تھی! جنگ جو بہادروں کے

معاملہ میں ڈر اور وہم کو دل سے نکال دے۔

فانک لو سئلت بقاء یوم علی الاجل الذی لک لم یطاعی

کیونکہ تم اگر اجل مقررہ سے ایک دن بھی زیادہ زندہ رہنے کی خواہش رکھو تو وہ پوری ہونے والی نہیں۔

فصبراً فی مجال الموت صبراً فانیل الخلود بمستطاع

لہذا موت کے کارزار میں صبر ہی بہتر ہے۔ ہمیشہ کی زندگی کسی کے بس میں نہیں۔

ولا ثوب البقاء بثوب عز فیطوی عن اخی الخنع الیراع

اور نہ زیادہ عمر پانا عزت و وقار کا لباس ہی ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو بزدل اور ذلیل اس سے قطعی محروم ہوتے۔

۴۷ھ یعنی جہاں انسان تقیہ اختیار کرنے پہ مجبور ہو

۴۸ھ حضرت علی کا مشہور قاتل۔ پورا نام عبدالرحمٰن بن ملجم المرادی التودی الحمیری ہے۔ جاہلیت اور اسلام دونوں زمانوں کو پایا ہے۔ چنانچہ جاہلیت کے کامیاب شاہسواروں میں تھا۔ حضرت عمر کے دور خلافت میں اس نے ہجرت کی اور معاذ بن جبل سے کسب فیض کیا۔ قرأت، فقہ اور عبادت سے اسے خاص لگاؤ تھا۔ پہلے یہ حضرت علی کے حامیوں میں سے تھا، پھر مخالف ہو گیا۔ مذہبی خیالات میں تعصب و تشدد کی بوالعجبی ملاحظہ ہو کہ حضرت علی کے قتل ایسی مذموم حرکت کو یہ شخص اپنے لیے بہت بڑی سعادت سمجھتا تھا۔ یہی وجہ ہے جب اہل بیت نے اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے تب بھی اس کی زبان پر اللہ کا ذکر تھا۔ اور جب انھوں نے اس کی زبان قطع کرنی چاہی تو اس نے کہا میں یہ چاہتا ہوں کہ تم اور جو چاہو سزا دو مگر میری زبان کو نہ چھیڑو تاکہ زندگی کے آخری لمحے تک میں اپنے خدا کی یاد کا فریضہ انجام دے سکوں۔ اس طرز فکر سے ظاہر ہے کہ اس کی یہ مجنونانہ حرکت اس کے شدید دینی جذبہ کا نتیجہ تھی۔

۴۹ھ یعنی اگر کوئی شخص توحید کو مانتا ہے لیکن فرائض اور احکام اسلام بجا نہیں لاتا یا کبائر کا ارتکاب کرتا ہے تو وہ مشرک ہے۔

۵۰ یہ خوارج کی ایک مخصوص اصطلاح ہے اس کے معنی مخالفین کو جہاں بھی ملیں قتل کر دینے کے ہیں۔

۵۱ جو اللہ تعالیٰ کو انسان کی طرح کا ایک جسم قرار دیتے ہوں۔

۵۲ ایجاب سے مقصود یہ ہے کہ یہ بچے چونکہ مشرکوں کے گھروں میں پیدا ہوئے ہیں لہذا ان کا حکم وہی ہونا چاہیے جو مشرکین کا ہے اور ان کا عذابِ جہنم بر بنائے اعمال نہیں کیونکہ اعمال کی بنا پر عذاب سے دوچار ہونا "تجویز" کہلاتا ہے۔

۵۳ اس طنز کا مطلب یہ ہے کہ ان کے جذبہ ولاء کا سبب یہ خواہش ہے کہ غیر خارجی عورتوں سے ازدواجی تعلقات استوار کیے جائیں۔

۵۴ نحو، اخبار اور لغت میں اسے اچھی خاصی دسترس حاصل تھی لیکن یہ عجیب بات ہے کہ شعر ہمیشہ غلط پڑھتا۔ قرآن حکیم بھی صحیح نہیں پڑھ پاتا تھا۔ دراصل یہ شعوبی تھا اور عربوں سے سخت نفرت رکھتا تھا۔ ہجو گوئی و طنز میں فرد تھا۔ اس کے بارہ میں یہ لطیفہ مشہور ہے کہ ایک دن یہ موسیٰ بن عبد الرحمٰن الطلالی کے ہاں مہمان تھا۔ اس نے اپنے غلاموں سے کہہ رکھا تھا کہ یہ شخص بڑا خطرناک ہے چوکس رہنا اور کوئی حرکت ایسی نہ کرنا جس سے اس کا جذبہ طنز جوش میں آ جائے۔ ان میں کے ایک شریر غلام نے قصداً اس کے کپڑوں پر شوربہ گرا دیا۔ موسیٰ نے ازراہ معذرت کہا مجھے افسوس ہے آپ کے کپڑے خراب ہو گئے ہیں اس کے بدلہ میں دس نئے جوڑے دینے کا اعلان کرتا ہوں۔ اس نے کہا نہیں۔ اس تکلف کی کیا ضرورت ہے۔ اس شوربے سے کہیں کپڑے خراب ہوتے ہیں؟ مقصد یہ تھا کہ یہ شوربہ چونکہ پتلا اور رنگ و روغن سے محروم ہے اس لیے اس سے کپڑے کیا خراب ہوں گے؟

۵۵ خوارج کا مشہور شاعر ہے۔ ابو موسیٰ اشعری اور حضرت عائشہ سے کئی احادیث کی روایت کی ہے۔ جس قدر اس کے اشعار فصیح ہیں اسی درجہ اس کی شکل مکروہ تھی۔ اس کا بھی ایک لطیفہ ہے۔ اس کی بیوی بہت حسین و جمیل تھی۔ ایک دن اس کی بیوی نے کہا معلوم ہوتا ہے ہم دونوں جنت میں جائیں گے۔ عمران نے پوچھا۔ تمھیں کیسے معلوم ہوا۔

بیوی نے کہا وجہ ظاہر ہے۔ میرے ایسی حسین و خوبصورت بیوی کے تم شوہر ہو۔ تم تو اس بنا پر جنت کا استحقاق رکھتے ہو کہ تم اللہ کے اس انعام پر شکر کر رہے اور میں اسی بنا پر جنت میں جاؤں گی کہ اس ابتلا پر دامن صبر ہاتھ سے نہیں چھوٹا۔

۵۵۶ تابعی ہیں۔ ابن عباس سے ان کو تلمذ حاصل ہے۔ امام احمد نے کتاب الزہد میں ان کی موت پر قتادہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ آج عراق کا سب سے بڑا عالم فوت ہو گیا ہے۔

۵۵۷ غالباً اس سے مراد عکرمہ بن عبداللہ البربری ہیں۔ انھوں نے بھی حضرت ابن عباس ہی سے کسب فیض کیا۔ مغازی اور تفسیر میں درجہ امامت پر فائز تھے۔ ستر تابعین نے ان سے روایت کی ہے۔ آخر آخر میں نجدہ کی صحبت سے متاثر ہوئے اور خارجی ہو گئے۔

۵۵۸ ارجاء کے معنی موخر کرنے اور یا کسی امر و فیصلہ کو انتظار رکھنے کے ہیں۔ نیز امیدو رجاء کے داعیوں کو اکسانے کے بھی ہیں۔ اس گروہ کو مرجیہ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ یہ ایمان کو مقدم قرار دیتے ہیں اور عمل و اطاعت کو مؤخر۔ یا اس لیے کہ مرتکب کبیرہ کے بارہ میں یہ لوگ دو ٹوک رائے ظاہر کرنے کے بجائے یہ کہتے ہیں کہ ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے اور وہی اس لائق ہے کہ قیامت کے روز صحیح صحیح فیصلہ صادر فرمائے۔ ان میں کا غالی گروہ ایمان کو اس درجہ اہمیت دیتا ہے کہ اس کے ساتھ عمل و اطاعت کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی۔ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ گروہ اس قول پر زندگی کا کارخانہ استوار کرتا ہے کہ اگر قلب ایمان سے آشنا ہے تو گناہ یا بدعملی کی کوئی صورت بھی مضر نہیں۔ اس گروہ کا دراصل ایک سیاسی پس منظر ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت عثمان کے مخالفین اور حامیوں نے، اور اسی طرح حضرت علی اور حضرت معاویہ کے جاں نثاروں اور دشمنوں نے اس سوال کو حقیقتاً ابھار دیا تھا کہ جو لوگ ان لڑائیوں میں شریک ہوئے انھیں کیا سمجھا جائے۔ اور خون مسلم کی اس ارزانی سے متعلق کیا رائے قائم کی جائے۔ ایمان و عمل میں یہ سب سے پہلا تضاد تھا کہ جو اسلامی معاشرہ میں پیدا ہوا۔ یہیں سے مرتکب کبیرہ کا اشکال ابھرا۔ خوارج نے اس کا یہ جواب دیا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے۔ معتزلہ نے کہا غیر مؤمن

ہے، مگر مسلمان ہے۔ حسن بصری اور دوسرے تابعین نے یہ موقف اختیار کیا کہ ایسے لوگوں کو منافق قرار دینا چاہیے۔ مرجئہ نے کہا، ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ اول اول یہ تحریک افراط و تفریط سے ہٹ کر اعتدال پر مبنی تھی لیکن پھر اس میں غلو نے راہ پائی اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ نیکی اور عمل صالح کا تصور ہی ختم ہو گیا۔

۵۹ قدر سے مراد حریت ارادہ ہے یعنی یہ عقیدہ رکھنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو مختار پیدا کیا ہے۔ اہل قدر یا قدریہ سے وہ گروہ مقصود ہے جو قدر یا مقدر کی نفی کا قائل ہے۔

۶۰ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کن معنوں میں مرجئہ ہیں۔ اس کو سمجھنے کے لیے دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے۔

(۱) ایک یہ کہ پہلی صدی ہجری کے آخر، اور دوسری صدی کے اوائل میں مرتکب کبیرہ کا اشکال نہ صرف فکری حد تک علمی حلقوں میں نمایاں تھا بلکہ عملی حیثیت سے بھی اسلامی معاشرہ میں اس عجیب و غریب تضاد نے راہ پالی تھی

(۲) دوسرے یہ کہ اس صورت میں ایک فقیہ کی حیثیت سے امام ابوحنیفہ کا فرض تھا کہ وہ اس اشکال کا حل پیش کرتے اور بتاتے کہ کب ایک شخص اس لائق ہوتا ہے کہ اس پر اسلامی حدود و واجبات کا اطلاق ہو سکے۔

اس اشکال کے جواب کی دو ہی صورتیں ممکن تھیں۔

(۱) اگر ایک شخص اسلام کے اس تصور کو تسلیم کر لیتا ہے جس کو آں حضرتؐ نے تفصیل و اجمال کے ساتھ پیش فرمایا تو وہ مسلمان ہے، اگرچہ اعلیٰ درجہ کا مسلمان نہیں۔

(۲) دوسرے یہ کہ تقاضائے اسلام صرف تصدیق سے پورا نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کے لیے پورے پورے اسلام پر عمل کرنا بھی ضروری ہے۔

(۱) ابوحنیفہ نے سوال کے پہلے حل کو پسند فرمایا، اور ایک عملی فقیہ کی حیثیت سے ان کو یہی کرنا بھی چاہیے تھا کیونکہ ایمان کی اصلی اور بنیادی حد یہاں سے اجتماعی و انفرادی ذمہ داریوں کا آغاز ہوتا ہے تصدیق ہی ہے اور اس کے آگے جو درجے ہیں ان کو

تکمیل اور اتمام کے درجے قرار دینا چاہیے۔

امام کو "مرجئہ" کہنے والے دو گروہ ہیں۔ بعض محدثین اور "وعیدیہ"۔
بعض محدثین نے تو اس بنا پر ان کو "مرجئہ" کہا کہ امام نے ایمان کو مقدم ٹھہرایا، اور عمل کو موخر۔ اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس صورت میں امام اور بعض محدثین میں اختلاف اصول اور بنیاد کا نہیں رہتا بلکہ اختلاف کی نوعیت یہ شکل اختیار کر لیتی ہے کہ جہاں امام نفس ایمان کی نشاندہی کرتے ہیں وہاں محدثین ایمان کے تکمیلی تقاضوں کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔

اور "وعیدیہ" نے اس وجہ سے حضرت امام کو تہمت ارجاء سے متہم کیا کہ امام ان کے اس غالیانہ عقیدہ کا ساتھ نہ دے سکے کہ مرتکب کبیرہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔

۵۶۱ ابوعثمان الادمی کی یہ روایت مبالغہ آمیز ہے۔ اس کی حیثیت ایک لطیفہ سے زیادہ نہیں معلوم ہوتی۔ یہ صحیح ہے کہ نص اور تاویل میں فرق ہے اور امام نے اس فرق کو ملحوظ رکھا ہے۔ مگر تاویل کے حدود امام ابوحنیفہ ایسے زیرک انسان کے نزدیک اس درجہ وسیع نہیں ہو سکتے کہ سؤر، سؤر نہ رہے، کعبہ اپنا تشخص کھو بیٹھے۔ یہی نہیں خود آنحضرتؐ کی جیتی جاگتی اور انقلاب آفریں تاریخی شخصیت محض استخراج واستنباط کا مسئلہ بن کر رہ جائے۔

۵۶۲ پورا نام بشر بن غیاث بن ابی کریمہ عبدالرحمٰن المریسی ہے۔ "درب المریس" بغداد کے ایک محلہ کا نام ہے جہاں اس نے زندگی کے ستر برس گزارے۔ مشہور معتزلی ہے، فلسفہ میں اچھا خاصا درک رکھتا تھا۔ فقہ بھی اگرچہ اس نے قاضی ابویوسف سے پڑھی لیکن ذوق کے لحاظ سے اسے متکلمین میں شمار کرنا چاہیے۔ علم الکلام میں اس کا رجحان جہمیہ اور مرجئہ کی طرف نسبۃً زیادہ ہے۔

۵۶۳ یعنی احمد بن یحییٰ بن اسحاق ابوالحسین الراوندی۔ پہلے حلقۂ اعتزال سے تعلق رکھتا تھا۔ پھر دہریہ ہو گیا۔ جبائی نے اس کی ان کتابوں کی نشاندہی کی ہے جن میں اس نے زمانہ کو قدیم مانا ہے اور صانع کا کھلے بندوں انکار کیا ہے۔ ایک کتاب اس نے آنحضرتؐ

کی تردید میں لکھی ہے۔ ابن کثیر کا کہنا ہے کہ یہ مشہور زندیق ہے۔ ابن حجر، ابن الجوزی تک نے اس کے الحاد کا تذکرہ کیا ہے۔ لیکن تعجب ہے کہ ابن الحدید، شارح نہج البلاغۃ نے اسے افطن الراوندی کے پرفخار لقب سے متصف کیا ہے۔

۶۴ھ معتزلہ کی وجہ تسمیہ کیا ہے، اس کے بارہ میں متعدد رائیں ہیں۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ گروہ دراصل حضرت علی کے معتقدین میں سے تھا، لیکن حضرت حسن نے جب خلافت سے دست برداری کا اعلان کیا تو یہ کہہ کر سیاسیات سے الگ ہو گیا کہ سیاسیات کے بجائے ہم آئندہ علم و عبادت ہی کو اپنا نصب العین ٹھہرائیں گے۔ اس اعتزال یا علیحدگی کی بنا پر انھیں معتزلہ کہا جاتا ہے۔ اکثریت کی رائے میں واصل بن عطاء نے حسن بصری سے مرتکب کبیرہ کے سلسلہ میں جب اختلاف رائے کا اظہار کیا، اور ان کی مجلس وعظ و ارشاد کو چھوڑ کر اپنا علیحدہ حلقہ قائم کیا تو اس وقت یہ حلقہ معتزلہ کے لقب سے ملقب ہوا۔

احمد امین نے ایک تیسری رائے کا اظہار کیا ہے جو یہ ہے کہ یہ ایک یہودی فرقہ کا مثنیٰ ہیں۔ ان کا خیال مقریزی کی اس تصریح پر مبنی ہے کہ یہودیوں میں ایک گروہ القروشم تھا جس کے معنی معتزلہ کے ہیں۔ چنانچہ اس کے عقائد اور معتزلہ اسلام کے عقائد میں پورا پورا تشابہ پایا جاتا ہے۔

معتزلہ کی اپنی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے عقائد ایک قدیم تحریک یا انداز فکر سے تعبیر ہیں۔ جس کا منشاء یہ تھا کہ دین کو اس دور کے جدید عقلی تقاضوں کے مطابق ڈھالا جائے۔ ان کی بعض تصریحات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نقطہ نظر سے معتزلہ کا لقب مخالفین کا عطا کردہ یا وجہ عار نہ تھا بلکہ یہ اپنے کو معتزلہ کہلا کر فخر محسوس کرتے تھے۔

علم، قدرت اور خلق ایسی صفات الٰہی کے حدود کیا ہیں اور ان کی زد میں کون کون مسائل آتے ہیں اور ان کا کیا حل ہے، ان چیزوں پر بحث و تمحیص ان کا خاص مشغلہ تھا۔ ان میں متعدد گروہ ہیں جیسا کہ آپ آئندہ صفحات میں دیکھیں گے۔ جن میں کچھ متوازن ہیں اور کچھ صحت و صواب کے راہ سے بالکل ہٹے ہوئے اور منحرف۔ لطف یہ ہے کہ

اعتزال کے دائرے میں ایسے ایسے ملحد اور زندیق شخص بھی داخل ہیں جنھوں نے محض تخریب کے لیے اعتزال کا بھیس اختیار کر رکھا تھا۔ ادب، نحو، تفسیر اور کلام کی تدوین وارتقاء میں ان کی خدمات حد درجہ لائق تحسین ہیں۔

۵۶۵ پورا نام ہشام بن عمرو الشیبانی ہے۔ اہل بصرہ سے ہے۔ مامون کے زمانہ میں اس نے اپنے خیالات و افکار کی اشاعت کا اہتمام کیا۔ مکان کے علاوہ ہر ہر ایجابی صفت کا بھی یہ منکر تھا۔ اور اس بات کا قائل نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ کو کسی بھی وصف کے ساتھ متصف گردانا جائے۔ ظاہر ہے تنزیہ کا یہ وہ مقام ہے جہاں اس کے ڈانڈے کھلے ہوئے انکار سے جا ملتے ہیں۔

۵۶۶ یعنی عبداللہ بن محمد بن کلاب۔

۵۶۷ پیرایہ بیان کی ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں تو یہ بیان کرنا مقصود ہے جو اس کے نزدیک صحیح ہے کہ وہ ذات جو سننے والی ہے ازل سے موجود ہے اور دوسری صورت سے یہ مفہوم مترشح ہوتا ہے کہ سننے کا فعل یا صفت سمع ازلی ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں۔

۵۶۸ پورا نام ابو اسحاق ابراہیم بن یسار ہے۔ معتزلہ میں ذہانت، ادب، اور وسعت مطالعہ کے لحاظ سے مشہور ہے۔ اس کی ذہانت کے بارہ میں یہ لطیفہ سننے کے لائق ہے کہ اس کے والد ابتدائی تعلیم کے لیے جب اسے خلیل نحوی کے پاس لائے اور ان سے درخواست کی کہ اسے بھی اپنے تلامذہ میں شمار کیجیے تو انھوں نے امتحان کی غرض سے اس سے کہا، کہ جو چیز میرے ہاتھ میں ہے اس کے متعلق کچھ کہو۔ ان کے ہاتھ میں اس وقت شیشے کا ایک قدح تھا۔

نظام نے پوچھا اس کی تعریف بیان کروں یا تنقیص کروں۔

خلیل نے کہا اس کی تعریف بیان کرو۔ اس نے کہا کہ یہ تمھاری آنکھ کے عیب کو تو ظاہر کرتا ہے مگر خود عیب یا غلاظت کو قبول نہیں کرتا۔ اسی طرح اس میں یہ خوبی بھی ہے کہ کوئی چیز چھپا کر نہیں رکھتا۔ خلیل نے اس کو کہا، اچھا اب اس کی مذمت کرو۔ اس نے برجستہ کہا یہ جلدی

لوٹ جاتا ہے۔ اور خلیل نے پھر اپنے صحن میں اگے ہوئے نخل کی طرف اشارہ کرکے کہا، کہ اس کے متعلق کچھ بیان کرو۔ نظام نے پھر پوچھا۔ تعریف بیان کروں، یا تنقیص کروں خلیل نے کہا، پہلے تعریف بیان کرو۔ اس نے کہا کہ اس کا پھل شیریں ہے۔ قامت بلند ہے۔ اور اوپر کا حصہ سرسبز و شاداب ہے۔

خلیل نے کہا، اور اس کے نقائص کیا ہیں، اس نے فوراً کہا، اس پر چڑھنا مشکل ہے، پھل حاصل کرنا دشوار ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ پھل حاصل کرنے میں خطرات درپیش ہیں۔ خلیل نے یہ باتیں سنیں تو اس کے باپ سے کہا، یہ شاگرد تو کیا ہوگا یہ تو اس لائق ہے کہ میں اس سے بہت کچھ سیکھوں۔

۶۹ پورا نام ابوجعفر محمد بن عبداللہ ہے۔ مشہور شیعہ متکلم ہے۔ کرابیسی سے اکثر اس کی علمی جھڑپیں رہتیں۔ ابوالہذیل کے رد میں بھی اس نے ایک رسالہ لکھا ہے۔ مقریزی نے اس کے عجیب و غریب اقوال لکھے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ عقلاء پر تو ظلم روا نہیں رکھتا لیکن ننھے منے بچوں پر، اور مجانین پر ظلم روا رکھ سکتا ہے!

۷۰ یعنی ابوعلی محمد بن عبدالوہاب بن سلام الجبائی۔ معتزلہ کے مشہور امام ہیں۔ علم الکلام اور عقائد میں ان کا اپنا مدرسہ فکر ہے۔ ابوالحسن اشعری نے اول اول انھیں سے علوم عقلیہ کی تحصیل کی۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ انھیں کی آغوش تربیت میں پلے بڑھے۔ لیکن جب اعتزال سے دست کش ہوئے تو پھر ان کی تردید میں بھی بہت کچھ لکھا۔ جبی جس کی طرف یہ منسوب ہیں بصرہ میں ایک گاؤں کا نام ہے۔

۷۱ یہاں عبارت میں ایک طرح کا تضاد بھی ہے۔ صفات کے بارہ میں معتزلہ کا یہ عقیدہ تو سمجھ میں آتا ہے کہ ان کا اثبات مستقل بالذات معانی کی وجہ سے نہ ہو، بلکہ انھیں کسی نہ کسی طرح ذات ہی کا کرشمہ قرار دینا چاہیے، لیکن ایسی صفات تسلیم کرنا جو صفات ہی نہ ہوں، بظاہر تناقض لیے ہوئے ہے۔ اور پھر اس کے ساتھ جو صفات نہیں ہیں، ان کی بھی اسی انداز سے توجیہہ بیان کرنا، جیسے کہ صفات کی کی جاتی ہے، اور بھی مہمل ہے۔ ممکن ہے اس سے مراد ایسی صفات ہوں جو بمنزلہ اسم کے ہیں جیسے لفظ ''اللہ''، لیکن اس پر سوال

یہ سوال وہوتاہے کہ اگر الوہیت سے بھی اللہ تعالیٰ کی ذات الگ تھلگ رہتی ہے تو پھر وہ ہو گی کیا ؟ " موجود مطلق " مگر یہ ترکیب خود متناقض ہے ۔ موجود تعین و تحدید چاہتاہے اور اطلاق اس کی نفی ۔

۲۲ھ یعنی اگر کریم کا تعلق صفات فعل سے ہے تو اس سے یہ لازم آتاہے کہ ازل سے جود و بخشش کا یہ فعل جاری نہیں لہٰذا یوں کہنا جائز ہونا چاہیے کہ جہاں تک ازل کا تعلق ہے وہ غیر کریم ہے غیر کریم ہونے کے دو معنی ہیں ۔ ایک یہ کہ اس کی ذات اگرچہ بالقوۃ کریم ہے لیکن فعل کرم بہرحال حادث ہے ۔ دوسرے یہ کہ ازل کے وصندلکوں میں ایسا زمانہ فرض کیا جاسکتا ہے جب اللہ تعالیٰ وصف کرم سے تہی ہو ۔ یہ دوسرا معنی چونکہ ذم کا پہلو لیے ہوئے ہے اور یہی معنی ' غیر کریم ' کی ترکیب سے متبادر بھی ہے ۔ اس بنا پر اس کو اختیار کرنے میں عیلی الصوفی کو تامل ہوا ۔

۲۳ھ کلام الٰہی کی نوعیت کیا ہے ؟ اور معتزلہ نے اس بارے میں " خلق قرآن " کا موقف کیوں اختیار کیا ۔ اس کا ایک فکری پس منظر ہے جس کو سمجھے بغیر معتزلہ کی موشگافیاں فہم و ادراک کی گرفت میں نہیں آئیں گی ۔ بات یہ ہے کہ قرآن حکیم نے اس مسئلہ پر براہ راست روشنی نہیں ڈالی کہ وحی کا انداز کیا ہے ۔ کیونکہ قرآن حکیم کا اشکال یہ نہیں تھا کہ وہ کلام و وحی کا انداز متعین کرے بلکہ اس کا اشکال یہ تھا کہ کس طرح اس کی بیان کردہ صداقتوں کو دلوں میں اتارے اور کیونکر اس کی برکات گوناگوں کو انسانی معاشرہ میں منتقل کرے ۔

عباسیوں کے دور میں جب مسلمانوں کی غیر اقوام سے مڈبھیڑ ہوئی ، فلسفہ و کلام کی طرفہ طرازیوں کا سامنا ہوا ، اور بحث و مناظرہ کی محفلیں جمیں تو عقائد کی یہ سادگی قائم نہ رہ سکی ۔ اب ہر ہر بات کی جانچ پرکھ شروع ہوئی ، اور اس امر کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اسلام کو اس دور کے عقلی پیمانوں کی رو سے حق بجانب ثابت کیا جائے اور بتایا جائے کہ فکر اغیار نے جن نئے نئے فتنوں کو ابھارا ہے اسلام ان کے موثر دفاع پر قادر ہے ۔ چنانچہ عقائد و صفات کی وہ تمام معرکہ آرائیاں جنھوں نے صدیوں مسلمانوں کو الجھائے رکھا اسی پس منظر کا نتیجہ ہیں ۔

ان نئے نئے فتنوں میں جن کو اغیار کی خوئے فتنہ پرور نے بنا سنوار کر پیش کیا ، مسئلہ خلق قرآن کو سرفہرست سمجھنا چاہیے ۔ عیسائی مناظرین نے کھلے بندوں یہ کہنا شروع کر دیا تھا کہ جب حضرت مسیح از روئے

قرآن کلمۃ اللہ ہیں، اور کلام الٰہی اللہ کی صفت ہے تو اس کا منطقی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ مسیح خدا کی صفت کلام کا مظہر اور خدا ہیں۔

معتزلہ نے اس کے خلاف یہ مناظرانہ موقف اختیار کیا کہ کلام کا تعلق چونکہ صفات فعل سے ہے لہٰذا یہ حادث، عرض اور مخلوق ہے، قدیم یا ازلی نہیں۔

معتزلہ کی دوسری عجیب و غریب اور جادۂ اعتدال سے ہٹی ہوئی تصریحات جن کا ذکر امام ابوالحسن اشعری نے اس فصل میں کیا ہے اسی اصل پر مبنی ہیں۔

یہاں یہ بات ملحوظ رہنا چاہیے کہ جمہور اہل السنت اگرچہ اللہ کی صفات کو ازلی سمجھتے ہیں تاہم ازلیت کلام (Eternity of Logos) کا عقیدہ خالصۃً یہودیت اور عیسائیت سے تعلق رکھنے والا ہے۔

یہودیوں میں حکیم فلو نے تو اسے تخلیق عالم کے سیاق میں استعمال کیا اور کہا کہ اللہ نے اسی کلمۂ حکمت و آفرینش کے ذریعہ تمام کائنات پیدا کی، اور عیسائیت نے اس سے تثلیث ثابت کرنا چاہی ان کی رائے میں مسیح اسی بنا پر اللہ کا ابن ہے کہ وہ دراصل اس کلمہ ہے جس نے گوشت پوست کی شکل اختیار کرلی ہے۔

یہ نکتہ بھی اس مرحلہ میں نظر و فکر کے سامنے رہنا چاہیے کہ اہل السنت اور معتزلہ دونوں اس مسئلہ کے بارہ میں ابہام و التباس کا شکار رہے ہیں۔ اہل السنت کے ابہام کا پہلو یہ ہے کہ انھوں نے صفات اور نتائج صفات میں تفریق قائم نہیں رکھی، اور معتزلہ نے اس بات کو واضح نہیں کیا کہ انداز وحی کے اس فرق کا نفس وحی سے کیا تعلق ہے؟ یعنی اگر قرآن کو مخلوق مان لیا جائے تو اس سے قرآن حکیم کی حجیت و استناد پر کیا اثر پڑتا ہے۔ یہی نہیں معتزلہ کے مختلف گروہوں نے اس سوال کے جواب میں سخت آشفتگی فکر کا مظاہرہ کیا ہے۔

لکھ غالباً مقصد یہ ہے کہ "قبل الاشیاء" یا قبل کہنے سے ازلیت کی نفی ہوتی ہے۔ کیونکہ اس پیرایۂ بیان کے یہ معنی ہوسکتے ہیں کہ اس کا تعلق اس زمانہ سے ہے جو تخلیق اشیا سے کچھ پہلے ہے حالانکہ اس کا وجود ازلی ہے۔ اس غلط فہمی کے ابھرنے کا زیادہ امکان اس وقت ہے جب لفظ قبل ظرف ہو اور منسوب ہو۔

۷۵ھ یہ دراصل ترجمہ ہے ' فی مکان دون مکان ' کا۔ اس کے دو پہلو ہیں۔ایک یہ کہ وہ اگرچہ مکانی حقیقت سے تعبیر ہے تاہم مکانی نہیں ہے یعنی مکان اسے گھیرے ہوئے نہیں ہے دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ مکانی حقیقت تو ہے مگر اس کے مکان کا تعین نہیں کیا جاسکتا ہم نے پہلا معنی اختیار کیا ہے۔

۷۶ھ یہاں بھی ' مکان دون مکان ' کے وہی معنی ہیں جس کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ یعنی وہ مکان سے ایک گونہ تعلق تو ضرور رکھتا ہے مگر زندگانی مکان نہیں۔

۷۷ھ یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ ازل سے قدرت، علم، اور سمع و بصر سے متصف نہیں اس بنا پر ہے کہ ان لوگوں کے نقطہ نظر سے ان تمام صفات کا مرتبہ فعل و خلق کے بعد ہے۔ ان کی رائے میں اگر عالم خارجی وجود میں نہیں آیا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ علم، قدرت اور سمع و بصر وغیرہ صفات کا کوئی معروضی ہدف ہی موجود نہیں ہے۔ اس لیے اس مرحلہ میں نہ علم متعرض ہوتا ہے، نہ قدرت دوچار ہوتی ہے، اور نہ سمع و بصر ہی کا مفہوم ہی متعین ہوتا ہے۔

اس انداز فکر میں گھپلا ہے کہ یہ لوگ صفات اور ان کے اثرات و نتائج میں فرق محسوس نہیں کرتے۔ یہ صحیح ہے کہ فعل کے لحاظ سے سمع و بصر اور قدرت کا مرتبہ تخلیق و آفرینش کے بعد ہی ہے۔ لیکن ازل سے وہ ان معنوں میں سمیع و بصیر اور قادر ہے کہ اس کی ذات گرامی ان صفات سے قوت کے درجہ میں ہمیشہ سے متصف ہے۔

رہا علم تو یہ ایسی صفت ہے جس کے لیے خلق و آفرینش شرط نہیں بلکہ خود تخلیق و آفرینش کے لیے علم بمنزلہ ضروری شرط کے ہے۔

۷۸ھ امام نے یہاں تمام آراء کا ذکر نہیں کیا بلکہ صرف معروف خیالات کے بیان کر دینے ہی پر اکتفا کیا ہے۔

۷۹ھ ازل سے عالم، قادر، اور بصیر نہ ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ صفات چونکہ فعل و آفرینش سے متعلق ہیں لہذا جب تک یہ عالم کون و مکان ظہور پذیر نہ ہو جائے اس وقت تک تحقیق نہیں ہو پاتا۔

۸۰ھ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں نفی حیات کا موقف قطعی ناقابل فہم ہے۔ بلکہ یوں

کہنا چاہیے کہ انکار خدا کے مترادف ہے۔

۵۸۱ اس مفروضہ میں مغالطہ یہ پنہاں ہے کہ جو شے معدوم ہے وہ وجود دکون کے اعتبار سے معدوم ہے۔ مرتبہ علمی میں تو اس کا اثبات بہرحال ممکن ہے۔

۵۸۲ اعراض سے مراد یہ ہے کہ قرآن جوہر نہیں جو قائم بالذات ہو بلکہ عرض وصفت ہے جو متکلم سے وابستہ ہے۔

۵۸۳ یہاں اصل متن میں جو لفظ مرقوم ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ نظام کے نقطۂ نظر سے انسان میں ذاتی طور پر استطاعت نہیں ہو سکتی۔ مگر سیاق وسباق اور خود نظام کے مذہب سے اس کو ہم آہنگ نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔

۵۸۴ اشاعرہ اور معتزلہ میں اختلاف کی یہ نوعیت تو ناقابل فہم ہے کہ آیا استطاعت فعل انسان میں پہلے سے موجود ہوتی ہے یا عین فعل کے دوران مقارن ہوتی ہے مگر یہ بات کہ استطاعت ہی نہیں خود حیات بھی انسان کے مفہوم میں داخل نہیں قطعی مہمل، اور ناقابل فہم ہے۔

۵۸۵ واصل بن عطا کا معاصر ہے اور معتزلہ کا تمام مسائل میں ہم نوا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بشر بن المعتمر نے اس کی تردید میں 'کتاب الرد علی ضرار' کے نام سے اس نے ایک کتاب لکھی۔

۵۸۶ اس کا پورا نام ابو عبداللہ الحسین بن محمد عبداللہ النجار الرازی ہے۔ قم کا رہنے والا ہے۔ اس کا تعلق متکلمین کے اس گروہ سے تھا جو جبر کا قائل ہے۔ نظام سے اس کی اکثر جھڑپیں رہیں۔ اس کی کئی کتابیں ہیں جن میں مشہور یہ ہیں، "المخلوق"، "اثبات الرسل"، "الارجاء"، "القضاء والقدر"، "الثواب والعقاب"۔

فرقہ نجاریہ کا سربراہ تھا۔ اس فرقے سے تعلق رکھنے والے حضرات اہل السنت سے متعدد مسائل میں کامل اتفاق رائے رکھتے تھے۔ مثلاً قضا۔ قدر۔ وعد و وعید، خلافت ابی بکر اور اعمال کے بارہ میں ان کی بھی وہی رائے ہے جو اہل السنت کی ہے۔ معتزلہ سے یہ صرف نفی صفات۔ خلق قرآن، اور نفی رویت کے مسئلہ میں متفق ہیں۔

۵۸۷ اس کو بکر بن زیاد الباہلی کے نام سے بھی موسوم کیا گیا ہے۔ ابن حبان کی یہ رائے ہے کہ یہ پرلے

اشاریہ

سے ہیں ۔

الف